

a cura di
ENRICO MAZZA

L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica



EDB



Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*

a cura di
ENRICO MAZZA

L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica

Atti del Convegno
«L'idea di sacrificio:
un approccio di teologia liturgica»
Trento 23-24 maggio 2001



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi, Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger, Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian Troll, Lorenzo Zani

CONVEGNO IDEA DI SACRIFICIO: UN APPROCCIO DI TEOLOGIA LITURGICA, Trento, 2001

L'idea di sacrificio : un approccio di teologia liturgica : atti del Convegno
Idea di sacrificio: un approccio di teologia liturgica : Trento, 23-24
maggio 2001 / a cura di Enrico Mazza. - Bologna : EDB, 2002. - 154 p. ;
21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 5)

ISBN 88-10-40381-9

1. Sacrifici - Aspetti teologici - Congressi - 2001 2. Eucarestia -
Liturgia - Congressi - 2001 3. Congressi - Trento - 2001 I. Mazza,
Enrico

264.02

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2002 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40381-9

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2002

Indice

Introduzione , di <i>Antonio Autiero</i>	9
Interpretazioni teologiche del sacrificio , di <i>Josef Wohlmuth</i>	13
1. Sul concetto post-tridentino di sacrificio e la sua problematica	13
2. Dal sacrificio al dono	17
3. La morte di Gesù e la metaforizzazione del concetto di sacrificio	23
4. Sacrificio come offerta sul piano liturgico-sacramentale?	31
5. Conclusioni	35
Sacrifici e rituali sacrificali. Rilettura del fenomeno religioso nell'opera sacerdotale , di <i>Innocenzo Cardellini</i>	37
1. Premessa	37
2. Termini sacrificali principali e loro evoluzione semantica	43
3. Rilettura del fenomeno nella composizione sacerdotale	59
Il linguaggio del culto e del 'sacrificio' nel Nuovo Testamento , di <i>Giuseppe Barbaglio</i>	63
1. Lessico con riferimento al culto ebraico e a quello pagano	65
2. Vocabolario culturale qualificante Gesù Cristo	69
3. Formule lessicali qualificanti la cena del Signore	80
4. Lemmi culturali applicati alla realtà cristiana e all'azione missionaria di Paolo	85

Il sacrificio - i sacrifici: interpretazioni antropologiche, di <i>Patrick Dondelinger</i>	93
I. Definizione dell'oggetto	94
1. Alla ricerca dei sacrifici della messa	94
2. Una pluralità di gesti e di ragioni	98
II. La violenza	99
1. Dalla definizione attraverso la distruzione, alla distruzione della definizione	100
2. Alcune ragioni-chiave dell'ideologia della violenza sacrificale in antropologia	103
3. Violenze e trasgressioni	109
4. Violenza dell'impatto psichico	111
III. Qual è la ricerca di senso espressa in certi sacrifici?	113
IV. L'apporto del sacrificio	114
L'eucaristia come sacrificio nella testimonianza della tra- dizione anaforica, di <i>Enrico Mazza</i>	117
I. Premessa	118
1. Il sacrificio è un rito	119
2. Applicazione del vocabolario sacrificale a realtà non rituali	120
3. Nel Nuovo Testamento viene usata la metafora sacri- ficale?	122
II. Le testimonianze anaforiche sulla concezione sacri- ficale dell'eucaristia	123
III. L'anafora alessandrina	124
1. La seconda strofa dell'anafora alessandrina	126
2. L'inizio della terza strofa alessandrina	133
3. La cosiddetta prima epiclesi	134
IV. Menzione del sacrificio in due testi della tradizione di Antiochia	135
1. «Costituzioni apostoliche», libro VIII	135
2. Una testimonianza convergente: la preghiera del «Martirio di Policarpo»	139

V. Il Canone romano	140
1. L'azione di grazie, ossia il 'Prefazio'	140
2. Le intercessioni e la 'commendatio' delle offerte, ossia dal 'Te igitur' alla 'Per ipsum'	142
VI. La liturgia siro-orientale	145
VII. Sviluppi successivi nelle anafore antiochene	147
1. L'anafora di Giovanni Crisostomo e l'anafora dei Dodici Apostoli	147
2. Il caso dell'anafora del «Testamentum Domini» ..	148
VIII. L'eucaristia come sacrificio di Cristo	149
IX. Valutazione finale della questione	151
X. Una considerazione pastorale	152
1. L'offerta della preghiera	152
2. L'offerta del pane e del vino	153

Introduzione

di *Antonio Autiero*

Documentare in un volume, sebbene di contenuta mole, il risultato di un convegno dell'ITC-isr (Centro per le Scienze Religiose in Trento) va generalmente al di là di un semplice dovere di cronaca scientifica. Questo vale in particolare per la pubblicazione qui presentata. Essa risponde infatti ad esigenze ed attese di segno diverso: da una parte la ricorrenza molto intensa del tema del sacrificio, negli ultimi anni ha trasformato questa problematica in una sorta di crocevia di discipline diverse, anche fuori dall'ambito strettamente teologico. E d'altra parte la riflessione sul sacrificio registra ed ispira una feconda rivisitazione di molte tematiche teologiche tra loro collegate.

Sullo sfondo dell'interesse per la tematica del sacrificio c'è il rinnovamento delle discipline teologiche evocato dal Concilio Vaticano II, il cui soffio vitalizzante portò ben presto a comprendere quanto fosse unitario e circolare il discorso teologico e quanto non si potesse pensare a rinnovare lo spirito della liturgia, senza affrontare i problemi di ecclesiologia; quanto importante fosse il riferimento all'antropologia, per situare in modo corretto il discorso sulla soteriologia ed escatologia; quanto indispensabile fosse il ricorso al libro sacro, per comprendere la storia della salvezza e l'interpellanza del suo dono alla responsabilità umana.

Il convegno – e il libro che qui lo documenta – si è mosso nel contesto della memoria del Vaticano II, evento aperto e mai concluso. Contro una certa negligenza sia del fatto conciliare che, soprattutto, del suo apporto di rinnovamento dottrinale e pastorale, sta l'impegno che l'ITC-isr mette, nella tradizione dei suoi convegni teologici annuali, dedicati di volta in volta a una tematica particolare.

La riflessione che qui si offre al lettore considera la centralità interconnessa e ramificata del tema del sacrificio. La stessa cadenza del volume (in stretta aderenza a quella del convegno del maggio 2001) è determinata dalla lettura di taglio multiplo della problematica. L'esordio è offerto dalla ricca relazione di Josef Wohlmuth che lascia capire sin dalle prime battute l'intenzione di considerare il problema del sacrificio come vero e proprio problema teologico: la dottrina definita dal concilio di Trento obbediva ad altre esigenze, la cui rivisitazione ed attualizzazione portano oggi a differenti conclusioni. Allora si ritrova la strada del contatto con le discipline filosofiche, sociologiche ed antropologiche che danno spunti vigorosi di problematizzazione dell'idea di sacrificio, aprendo la prospettiva verso frontiere che superino un'antropologia della distruzione e dell'immolazione e rendano plausibile ancora oggi un'idea di soggetto consapevole e libero, aperto alla costruzione del bene, inteso soprattutto come dono.

Ma la lettura degli orizzonti biblici non porta a conclusioni molto distanti da queste esigenze di antropologia dell'oblatività. Sia il primo che il secondo testamento (e le rispettive dettagliate relazioni di Innocenzo Cardellini e Giuseppe Barbaglio lo attestano con chiarezza) si lasciano leggere in un movimento di vicinanza e di distanza dalle culture e dalle concezioni rituali circostanti e collocano l'istanza centrale nella dimensione dell'interiorità, più che in quella della attualità del gesto compiuto. Sebbene nella innegabile pluralità delle espressioni tipologiche dei riti sacrificali, la lettura biblica tende a spostare l'asse di attenzione in un senso che maggiormente tocca il cuore della vicenda umana e della storia di salvezza che Dio compie con essa. Ecco perché essa stimola in definitiva una diversa liturgia e una diversa antropologia che vi sottende.

A queste due arcate di pensiero sono dedicate rispettivamente la parte di Patrick Dondelinger e quella finale di Enrico Mazza. Il primo pone il problema del nesso tra sacrificio e violenza, tema diventato oramai d'obbligo, dopo le ricerche di René Girard e Walter Burkert, a cui tanti studi sul sacrificio si ispirano. Il secondo affronta con analisi fine, dotta e provocatoria le modulazioni sacrificali delle fonti liturgiche, in particolare dell'anafora alessandrina, poiché in questa compare per la prima volta la concezione di sacrificio come sacrificio di lode che salva la maestà di Dio e onora la dignità dell'uomo.

La fortuna – e al tempo stesso la sfida – che il tema del sacrificio rappresenta va compresa sulla base della spiccata considerazione di alcune sue dimensioni. Ne richiamiamo qui alcune. Anzitutto un tema come quello del sacrificio rimanda alla tematica della memoria («fate questo in memoria di me»), ponendo immediatamente il rapporto tra presenza alla storia, proiezione verso il futuro e recupero del passato in una dinamica e talvolta travagliata dialettica. La «cultura anamnetica», come Johann Baptist Metz ci ha insegnato a dire, libera il sacrificio dalla sete di sangue e dalla volontà di vendetta e consente di ripensare alla storia, riscattandola dalla sua negatività ed esponendola al dono redimente dell'infinito amore.

Ulteriore dimensione che il tema del sacrificio evidenzia e postula è quella ecumenica, nel senso di una «ecumene dell'amore». Il sacrificio, soprattutto nella sua comprensione teologico-liturgica e per il sostanziale rimando alla vicenda di Gesù di Nazareth, dice che il destino della storia si gioca tutto sulla corda dell'amore, perché questa e solo questa è la vera riserva di capacità per creare comunità ed è la vera risorsa per stimolare le scelte adeguate per poterla costruire. Rispetto a una focalizzazione dei livelli dottrinali, nella specificazione dell'oggetto della fede; rispetto a una preferenza dell'ortodossia come misura di appartenenza alla comunità di fede, il tema del sacrificio focalizza l'ottica dei livelli oblativi e dell'ortoprassi dell'agape. Questo spostamento accomuna ed avvicina, mostra e fonda la capacità di unione, al di là delle differenze.

Ed infine c'è una dimensione politica del sacrificio che non va sottovalutata. Vogliamo evidenziarla a partire da una precisazione di tipo lessicale. In tedesco – a differenza delle altre lingue – la parola *Opfer* si usa sia per indicare l'atto del sacrificio, che per definire qualcuno come vittima. Essa trova traduzione nel duplice termine latino di *sacrificium* e di *victima*. Forse nella ripresa del tema del sacrificio (e nell'area di lingua tedesca questa ripresa è stata davvero molto intensa, come si può vedere nel documentato articolo di Stefan Orth in «Herder Korrespondenz» 55, 2001, 4 con i molti riferimenti a pubblicazioni, convegni ecc.) è avvenuta una svolta: il cosiddetto *Opferdiskurs* dei nostri giorni ha mitigato l'attenzione per l'atto sacrificale e la sua rappresentazione rituale, per scoprire di più le valenze drammatiche ed interroganti dei molti volti delle vittime della storia, di quella del microcosmo

piccolo, quotidiano di soggetti svantaggiati e «sacrificati» nella loro dignità e di quella del macrocosmo, di gruppi e di popoli, immolati all'egoismo di sistemi dominanti, di economie globalizzanti, di logiche degli interessi e del profitto. Parlare di sacrificio oggi significa anzitutto abbandonare volontariamente e consapevolmente quel linguaggio che in passato non è stato alieno dal produrre mistificazione, esponendo l'uomo alla tentazione dell'autodisprezzo e Dio alla diffamazione della sete dispotica di vendetta. Riproporre oggi il tema del sacrificio significa piuttosto andare alla ricerca della storia e dei volti delle vittime e immaginare creativamente e generosamente prassi di liberazione e di restituzione della dignità a chi ne viene derubato, affinché si renda evidente, almeno in parte, il dono di quel Dio che nell'amore salva.

Se questo libro può in qualche modo contribuire a ravvivare la tematiche secondo questa ottica anamnctica, ecumenica e politica, avrà reso certamente un buon servizio. E la fatica di coloro che lo hanno scritto, pensando e preparando il convegno, non sarà vana. Anzi evocherà il dovere della gratitudine che qui, anche a nome dei futuri lettori, desidero manifestare.

Interpretazioni teologiche del sacrificio

di Josef Wohlmuth

Il termine «sacrificare» deriva dal verbo latino «operari». Sacrificare è un agire, più propriamente un agire culturale, avviene pertanto in un atto di culto con cui viene onorata la divinità a cui si rivolge chi opera con modalità culturali. Il sacrificio è dovuto esclusivamente a Dio, al Creatore, ed appartiene alle primordiali forme espressive delle religioni dell'umanità. Questo è quanto apprendiamo da un diffuso manuale di dogmatica dalla mentalità neoscolastica.¹ Per Tommaso d'Aquino «sacrificare» significa «quod homo facit aliquid sacrum».²

In questo contesto anche il termine latino «sacrificium» viene interpretato come un «sacrum facere». Qualcosa accade in onore di Dio, per riconciliarlo a sé, ci dice ancora Tommaso in questo passo.

1. *Sul concetto post-tridentino di sacrificio e la sua problematica*

Nella polemica contro il rifiuto dell'eucaristia come sacrificio da parte dei riformatori, la teologia cattolica si è sforzata di sviluppare un concetto di sacrificio il più preciso possibile e allo stesso tempo di validità universale. Perciò vale come definizione classica la tesi formulata da Johannes B. Franzelin sulla scia del Bellarmino:

Traduzione di Marta Zaccagnini

¹ Cfr. B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, II, Freiburg 1932, p. 338.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II, q. 85 a.3 ad 3.

«Oblatio soli Deo facta per realem vel moraliter aequivalentem destructionem, legitime instituta ad protestationem supremae maiestatis ac dominii Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutae dependentiae omnium a Deo simulque reatus hominis lapsi».³

Bartmann si rifiuta di riprendere il termine «destructio». Non è lecito dire che Dio si compiaccia della distruzione della vita e della natura. E nemmeno si può ritenere plausibile che la pietà dell'uomo richieda una distruzione dell'offerta e che Dio valuti la devozione dell'uomo proprio sulla base di un atto distruttivo e della sua intensità. Al contrario, già il primo Testamento sottolinea l'atteggiamento di ubbidienza e Gesù ha espresso lo stesso pensiero dei profeti dicendo che Dio vuole misericordia, non sacrificio.

Il manuale neoscolastico di uno dei miei insegnanti, Ludwig Ott,⁴ presenta con grande obiettività le teorie del sacrificio, così come furono sviluppate nel contesto dottrinale del sacrificio della messa, in tre sezioni: a) Le teorie fondate sulla distruzione: nelle più disparate versioni si dice che nell'eucaristia avviene una qualche forma di distruzione, sia nella trasformazione del pane per mezzo della transustanziazione, che è collegata ad una forma di annientamento della sostanza di pane e vino, sia in ciò che riguarda l'annullamento del carattere sensibile del corpo eucaristico. Contro queste teorie, obietta Ott, si pone l'intangibilità del corpo trasfigurato, che pure costituisce l'offerta sacrificale in senso proprio. Di queste «teorie della distruzione» fa parte anche l'«immolazione mistica», che viene ravvisata nella separazione sacramentale di corpo e sangue. Ott annovera anche la teologia misterica di Odo Casels tra le teorie della distruzione, in quanto nella presenza sacramentale viene reso attuale l'intero evento della croce. b) Le teorie dell'oblazione: queste partono dal presupposto che la distruzione non sia un elemento essenziale del sacrificio. L'essenza dell'azione sacrificale consiste piuttosto nella presentazione dell'offerta sacrificale (oblatio) che viene rivolta a Dio. In questo contesto decisivo è innanzitutto l'interiore atteggiamento di obbedienza di

³ J.B. FRANZELIN, *Dess. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, thes. 2 infine citato in B. BARTMANN, *Lehrbuch*, p. 340. Bartmann ne attenua la spigolosità: «Il sacrificio è un'offerta visibile, che, attraverso distruzione o mutazione, viene presentata da un legittimo servitore unicamente a Dio, per riconoscerlo ed onorarlo come il supremo Signore, per ottenerne la riconciliazione e giungere con Lui ad una comunità di vita».

⁴ Cfr. L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg - Basel - Wien 1961⁵, pp. 487-489.

Gesù. È controverso se si debba ipotizzare un sacrificio perpetuo in cielo, in cui il Cristo trasfigurato si immola incessantemente a Dio. In base alla teoria dell'oblazione, nell'ultima cena si tratta di una presentazione, ritualmente anticipata, dell'offerta sacrificale immolata sulla croce; nel sacrificio della messa, invece, si tratta dell'offerta, ritualmente compiuta da parte della Chiesa, di colui che si è sacrificato sulla croce. Il sacrificio della croce avviene «solo in modo virtuale, in quanto il suo atteggiamento sacrificale [cioè di Cristo] dura per sempre». ⁵ c) Proposta di una sintesi: in base a questa le più probabili sarebbero «quelle teorie del sacrificio della messa che uniscono tra di loro l'immolazione mistica, sacramentale, mediante la doppia consacrazione, e l'atto interiore dell'oblazione di Cristo». ⁶ Per questo Ott formula, qualificandola come *sententia communis*, la seguente tesi: «L'azione sacrificale nel suo aspetto specifico consiste esclusivamente nella trasformazione». ⁷

Ben si capisce come nella teologia eucaristica sviluppatasi dopo il Concilio Vaticano II, e quindi dopo l'apertura del dialogo ecumenico, tutt'altro tipo di domande venissero in primo piano rispetto alle questioni connesse alle teorie sacrificali. Da una parte bisognava innanzitutto ripensare il modo in cui l'obiezione principale di Lutero, secondo cui la messa non sarebbe affatto una forma di sacrificio, potesse essere accolta in un contesto ecumenico, visto che altrimenti la Chiesa presenterebbe a Dio un'offerta di efficacia riconciliatrice oltre il sacrificio della croce, che ha carattere unico. Questo però urterebbe contro ogni priorità della grazia. D'altra parte, nel dialogo ecumenico bisognava gettare un ponte verso una possibile interpretazione sacrificale della messa. Qui si ricorse innanzitutto, quale possibile ancora di salvezza, al fatto che il Concilio di Trento, tanto nei testi della sua redazione finale quanto nei dibattiti che li avevano preceduti, dava una rilevanza fondamentale all'unicità del sacrificio della croce. Si poté appurare con sollievo che il Concilio di Trento non parlava di una ripetizione del sacrificio della croce, ma della sua «memoria» e «repraesentatio». Di qui discendeva da un lato la tesi di un'identità essenziale del sacrificio della messa con il sacrificio della croce e, al tempo

⁵ *Ibidem*, p. 488.

⁶ *Ibidem*, p. 489.

⁷ *Ibidem*, p. 486.

stesso, la loro accidentale differenza sul piano sacramentale. Trento parlava di «*eadem hostia, idem nunc offerens ... qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa*», come si legge nella Sessio XXII, cap. 2. (Cfr. COD 733). Qui viene ripreso un fattore temporale «*nunc*»-«*tunc*», di modo che la cosa significata rimane identica mentre muta il significante. Con altre parole: il significato del sacrificio rimane lo stesso, la modalità della sua rappresentazione simbolica muta.

In questo modo scompariva quasi all'improvviso dalla quotidianità della teologia ogni riferimento alla «*destructio*» o alla «*mactatio*» nel senso realistico di sacrificio. Veniva in primo piano il carattere conviviale della messa e con questo anche la domanda se il sacrificio non accadesse proprio nella «*communio*». Michael Schmaus aveva fatto un primo passo in questa direzione, allorché, molto prima del Concilio Vaticano II, si era espresso a favore della ricomprensione dei partecipanti alla *communio* nel sacrificio di Gesù.⁸ Con sorprendente rapidità l'espressione «*sacrificio della messa*», nella teologia postconciliare, era stata sostituita da altre denominazioni, principalmente attraverso «*eucaristia*», non da ultimo per il fatto che l'espressione «*sacrificio della messa*» risultava estranea alla Bibbia ed *ευχαριστία* si presentava come un termine dalla preziosa valenza eucumenica, per di più in grado di gettare un ponte a ritroso verso l'ebraismo («*berakah*»). Tuttavia la teologia del sacrificio che era stata tramandata non venne cancellata dalla tradizione di preghiera, anzi, nelle nuove preghiere eucaristiche l'aspetto sacrificale venne piuttosto ulteriormente rafforzato. Di questo rimase esemplare il canone romano (o la prima preghiera eucaristica) perché qui, a dispetto dei riformatori, si trova l'intera terminologia sacrificale, dall'«*offere*» al «*sacrificium*» passando attraverso il «*donum*», il «*munus*», l'«*ostia*» e l'«*oblatio*».⁹

Sembrava quasi che, con la scomparsa dell'aspetto sacrificale della messa, il tema del sacrificio fosse stato completamente radiato dalla lista delle priorità teologiche. Anche la morte di Gesù, come sacrificio, fu più problematizzata che seriamente soste-

⁸ Cfr. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/2, München 1941, pp. 210-225.

⁹ Cfr. in «*Unde et memores*»: «*offerimus de tuis donis ac datis ... hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*». Oppure in «*Supra quae*», dove il testo prende un tono peraltro poetico, quando invita a pregare: «*munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*».

nuta. Nel frattempo, tuttavia, si è voltata pagina. Quasi ogni mese appare un nuovo libro sul sacrificio. Nel numero dell'aprile 2001 dell'«Herder-korrespondenz» si trova un'imponente panoramica della letteratura dedicata al sacrificio.¹⁰ Il teologo protestante di Bonn Günter Bader ha mostrato già molti anni or sono nella sua notevole opera *Die Symbolik des Todes Jesu*, cui mi riferisco anche in seguito, quanto poco la teologia possa rinunciare alla categoria del sacrificio nel momento in cui considera la morte di Gesù.

2. *Dal sacrificio al dono*

Più ha taciuto la teologia degli ultimi decenni sul sacrificio e più intensamente ne hanno parlato le discipline non teologiche, a partire dalla filologia classica (W. Burkert), passando per la filosofia (J. Derrida), fino alla sociologia (R. Girard, M. Maus), per nominare solo queste e tacere completamente di arte e letteratura. Anche nella cerchia dei miei allievi sta venendo alla luce un lavoro (J. Negel), che ha offerto l'occasione negli anni passati di parlare nuovamente in una ristretta cerchia di interessati, in modo intenso e al contempo controverso, di un tema quasi dimenticato. A questa discussione sono debitore di molti impulsi.

Dato che non mi voglio accontentare di una semplice enumerazione dei possibili concetti di sacrificio in ambito teologico, desidero presentare un contributo di Jacques Derrida, dal quale risulta, da una parte, una chiara critica alla tradizionale concezione del sacrificio nel contesto ebraico-cristiano, dall'altra viene proposto uno spunto di pensiero per la riflessione dogmatica che desidero riprendere e sviluppare ulteriormente. Derrida ha scelto il titolo: *Donner la mort* (1992).¹¹ Qui conduce innanzitutto un approfondito colloquio con il fenomenologo ceco Jan Patočka, che sostiene la tesi secondo la quale di religione si può parlare soltanto laddove viene superato l'elemento orgiastico, sacrale e

¹⁰ Cfr. S. ORTH, *Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer*, in «Herder - Korrespondenz», 55 (2001), pp. 195-200.

¹¹ Cito in seguito la versione tedesca, dal titolo *Den Tod geben*, in A. HAVERKAMP (ed), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 331-445. Cfr. T. BEYRICH, *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin - New York 2001, pp. 129 ss.

demonico. «La religione o è responsabilità oppure non esiste». Così già all'inizio Derrida riassume Patočka in forma di tesi.¹² Il richiamo di Patočka al mistero della responsabilità conduce al tema della «morte data».

«Nessuno – così si esprime Derrida in colloquio con Heidegger, maestro di Patočka – può darmi la morte o può togliermela. Perciò ci *si* può dare la morte, solo accettandola. Chi è però colui che dà la morte o la assume su di sé, ovvero la dà in quanto la assume su di sé?».¹³

Gen 22 viene a collocarsi al centro delle analisi di Derrida. In Gen 22,1-19, nel caso del «sacrificio di Abramo» o del «legamento di Isacco» (come si dice in ebraico), si tratta di una «dissimmetria tra il mortale finito e responsabile, da una parte, e l'infinita bontà dell'offerta dall'altra».¹⁴ Così anche l'essere colpevole è inerente alla responsabilità, poiché la responsabilità è sempre diseguale a se stessa: «non si è mai abbastanza responsabili».¹⁵ In questi termini avrebbe potuto esprimersi anche Levinas.

Confrontandosi con il kirkegaardiano «Timore e tremore»,¹⁶ Derrida mostra cosa in definitiva significhi «donner la mort». Commentando il testo di Gen 22, scrive che «l'universalità dell'etico ... spinge all'irresponsabilità», nel momento in cui seduce a parlare e a render conto e, in questo modo, a «dissolvere l'unicità del soggetto in un concetto».¹⁷ Il paradosso della fede, secondo

¹² J. DERRIDA, *Den Tod geben*, p. 332. Per Patočka la storia non può divenire una totalità dominabile, visto che è fondamentalmente «legata alla *responsabilità*, alla *fede* ed al *dono*», fino all'offerta della morte, «che mi pone in rapporto con la trascendenza dell'altro, con Dio quale bontà dimentica di se stessa – e che mi dà ciò che mi dà in una nuova esperienza della morte» (*ibidem*, p. 225). Qui si tratta di un *mysterium tremendum*, «del Mysterium che incute paura, dell'orrore, del timore e tremore del cristiano nell'esperienza dell'offerta sacrificale» (*ibidem*, p. 336).

¹³ *Ibidem*, pp. 372 ss. Nel colloquio sulla morte con Levinas e Heidegger, Derrida chiede se sia possibile presentare del dogma della religione cristiana, in cui l'amore infinito, il peccato e la salvezza, l'espiazione ed il sacrificio trovano una loro «logica» costellazione, «un doppio non dogmatico, un doppio filosofico, metafisico, in ogni caso speculativo, che, senza religione, 'ripete' la possibilità della religione» (*ibidem*, p. 377).

¹⁴ *Ibidem*, p. 379.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Secondo Kierkegaard decisivo è il rapporto tra etica e linguaggio; infatti, la prima determinazione del linguaggio consiste «nel privarmi della mia unicità» (*ibidem*, p. 387). «Nel momento in cui parlo, non sono più me stesso, solo ed unico» (*ibidem*). La prima esigenza etica si volge secondo Kierkegaard all'universalità; «e con ciò definisce una responsabilità, che consiste nel parlare, ovvero nel rimettersi all'elemento dell'universalità ...» (*ibidem*).

¹⁷ *Ibidem*.

Kierkegaard, consiste proprio nel fatto di essere «incommensurabile all'esterno»:¹⁸

«Se do la morte a colui che odio, non vi è in ciò alcun sacrificio. Devo sacrificare ciò che amo. Devo arrivare ad odiare ciò che amo, proprio nel momento, nell'attimo in cui gli do la morte».¹⁹

Nell'«attimo», ovvero nel tempo che intercorre tra il momento in cui Abramo solleva il coltello e quello in cui risuona la voce di Dio, avviene il paradosso: il dovere e la responsabilità della fede vengono a contrapporsi. Abramo si assume la responsabilità assoluta di sacrificare suo figlio nel momento in cui sacrifica l'etica.

Le aporie che ovunque ci vengono incontro non sono nient'altro che quelle del sacrificio stesso: «un esporre il pensiero concettuale al suo limite, alla sua morte ed alla sua finitezza»:

«Giorno e notte, in ogni attimo, su tutti i monti Moria di questo mondo, mi pongo nell'atto di fare questo, sollevare il coltello verso colui che amo e devo amare, verso l'altro, quell'altro o quell'altra, al quale od alla quale, in modo incommensurabile, debbo assoluta fedeltà. Abramo è fedele a Dio soltanto nella violazione del patto, nel tradimento di tutti i suoi e dell'unicità di ciascuno dei suoi ...».²⁰

Come bisogna però interpretare l'intervento di Dio all'ultimo minuto? Questo avviene «nell'attimo, dove non c'è più alcun tempo, dove il tempo non è più dato, ovvero, è come se Abramo avesse già ucciso Isacco».²¹ L'estrema prova è compiuta. Pubblicamente Abramo può essere già ritenuto un assassino. Soltanto dove è dato questo limite estremo avviene l'intervento di Dio. Così Abramo diviene testimone «della fede assoluta, che non può né deve dare testimonianza di fronte agli uomini».²² Abramo rimane così «nell'assoluto segreto». Nessuna parola, nessuna trattativa,

¹⁸ *Ibidem*, p. 390.

¹⁹ *Ibidem*, p. 391. Derrida allude in questo contesto al fatto che Kierkegaard pensa allo stesso tempo in modo giudaico, cristiano e mussulmano, anche se si dovrebbe dire con Patočka che il cristianesimo non si è ancora aperto la strada verso l'essenza sua propria (cfr. *ibidem*).

²⁰ *Ibidem*, p. 395. Colpisce naturalmente il fatto che Derrida, nella sua interpretazione, continui a pensare nei termini di un'analisi del linguaggio di impostazione etico-kantiana. La questione completamente differente, cioè che Dio, con il comandamento di uccidere il Figlio della promessa, sembra porsi anche contro se stesso, non viene discussa.

²¹ *Ibidem*, p. 399.

²² *Ibidem*, p. 400.

nessun cedimento di fronte all'universale etico. Così Abramo è «in un rapporto del tutto particolare con il Dio unico. Incapace di dare la morte, incapace di sacrificare ciò che ama, quindi incapace sia di amare che di odiare, non darebbe più niente».²³

Derrida scrive infine che l'intervento di Dio «nell'attimo» rende anche il figlio Isacco un'offerta assoluta. In tutto ciò si mostra che, al di là di ogni economia dello scambio calcolato, subentra l'offerta senza economia, «l'offerta della morte».²⁴ Dio desidera dare, senza alcun tipo di calcolo, e da parte sua ridà quanto è completamente inaspettato.²⁵ Il sacrificio stesso però avviene secondo Derrida nell'«attimo» come quell'intervallo di tempo o «tempo morto», trascorso il quale, anche secondo Levinas, avviene quell'improvviso mutamento del modo in cui l'uomo viene posto coscientemente nella responsabilità, ancor prima che sia presa la decisione di agire. Ciò conduce infine Derrida ad una riformulazione dell'idea di Dio. Questo però non è oggetto delle nostre riflessioni.²⁶

Chiamata e dono è il titolo di un piccolo libro sul rapporto tra fenomenologia e teologia che è stato proposto da Jean-Luc Marion.²⁷ Ora, «Donner la mort» ha qualcosa a che fare con il nostro tema? Mi sembra quasi che da Derrida venga trattato in

²³ *Ibidem*, p. 401. A p. 410 Derrida confronta Kierkegaard con Levinas. Il primo dovrebbe concedere a Levinas che l'elemento etico significa anche il rispetto verso Colui che è assolutamente unico, e quest'ultimo dovrebbe riconoscere che l'unicità assoluta non dovrebbe propriamente ammettere alcuna differenza tra l'alterità dell'uomo e l'alterità di Dio. In Levinas l'etica è già religione. Questa tesi andrebbe tuttavia discussa in modo più differenziato.

²⁴ *Ibidem*, p. 422.

²⁵ Derrida giunge infine così, nell'interpretazione di Mt 6,19-21 («Dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore»), alla seguente riflessione: «Dove è il cuore? Dove è il cuore? Il cuore sarà quindi, nel futuro, laddove sarà salvato il suo vero tesoro, il tesoro che non è visibile sulla terra, il tesoro il cui capitale si accumula al di là dell'economia di ciò che è visibile o percepibile sulla terra, ovvero al di là di ciò che è corrotto o corrompibile, dell'economia che soccombe alla tarma, alla ruggine, ai ladri ... Questo capitale, che non può perdere di valore, può soltanto portare frutti fino all'infinito, esso è un investimento infinitamente sicuro, come non ce n'è di migliore, un bene impagabile» (p. 424). E nell'interpretazione del comandamento dell'amore per il nemico del discorso della montagna (Mt 5,44-46) Derrida rende chiaro che questo comandamento appare possibile soltanto «sulla base del dono e dell'amore incondizionati». In una «economia dell'illimitato» (J. DERRIDA, *Den Tod geben*, p. 432) viene aperto lo spazio per una nuova concezione dell'offerta come dono.

²⁶ *Ibidem*, p. 434.

²⁷ Cfr. J.-L. MARION, *Eine andere «Erste Philosophie» und die Frage der Gegebenheit*, in J.-L. MARION - J. WOHLMUTH, *Ruf und Gabe*, Bonn 2000, pp. 13-34, qui p. 32.

modo nuovo ciò che le teorie del sacrificio della messa hanno finora trattato nella teoria della distruzione e dell'oblazione, così come nella loro sintesi. Tuttavia secondo Derrida non viene distrutto né colui che presta il sacrificio, né la vittima predestinata. Al massimo viene ucciso il capro quale sostituto del figlio, motivo per il quale, dal punto di vista storico-religioso, può essere assolutamente giusto che Gen 22 demarchi un passaggio dal sacrificio umano a quello animale. La distruzione che ha di mira Derrida riguarda la legge etica universalmente valida, che Abramo «sacrifica» in virtù della sua obbedienza. Unicamente in questo modo Abramo giunge di fronte ad un'immediatezza di Dio, che sola rende possibile una «pura offerta»: il puro dono dell'ubbidienza da parte dell'uomo ed il puro ri-dare la vittima prescelta da parte di Dio. La risolutezza di Abramo alla radicalità riguarda quel «momento» in cui accade la «transustanziazione»: il padre-soggetto diviene il puro soggetto dell'obbedienza che tace, l'oggetto-figlio diviene pura ri-donazione. Il figlio della promessa viene «concepito» una seconda volta.

Ci si potrebbe tuttavia chiedere, assieme a Wolfgang Stegemann, se con le riflessioni di Derrida il concetto del sacrificio non venga «metaforizzato» in modo radicale rispetto all'originario significato della distruzione o mattazione dell'animale sacrificale.²⁸ Se si ritiene che ciò che può essere a ragione denominato come vittima, nel suo livello primario, ha a che fare con una violenta intromissione nella vita – innanzitutto dell'animale sacrificale – allora si tenderà a considerare ogni «trasposizione» come una metaforizzazione che sdrammatizza il sacrificio. Allora l'autodonazione di Gesù sulla croce è già una metafora che va riportata alla concreta vittima culturale nell'ebraismo e nell'ellenismo. Inoltre anche in Rom 15,16 è raggiunto un certo apice della metaforizzazione

²⁸ Cfr. W. STEGEMANN, *Zur Metaphorik des Opfers*, in B. JANOWSKI - M. WELTER (edd), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 191-216. «Si deve supporre un linguaggio sacrificale di tipo metaforico, quando al referente storico di un testo sacrificale mancano la dimensione delle 'reali attuazioni' e/o quella di un 'sistema di regole culturali' o queste vengono soltanto imitate» (*ibidem*, p. 199). Stegemann menziona l'«homo necans» di Burkert e la teoria della violenza di Girard, in base alla quale il sacrificio, come reale attuazione, è connesso con la violenza. Dove non è più inteso un uccidere reale, sebbene ancora si parli di σφάζειν o σφάγιον, accade una metaforizzazione (*ibidem*, p. 201) Così, ad esempio, il letterale riferimento all'«olocausto» viene trasposto al martirio, come risulta dal Martyrium Polycarpi. Infine, anche la vita virtuosa e la disposizione al sacrificio possono rimanere cariche di terminologia sacrificale, fin al punto che, secondo Rom. 12,1 i corpi vengono offerti come sacrificio vivente e λογικὴ λατρεία.

neotestamentaria quando Paolo paragona l'evangelizzazione delle genti alla presentazione (προσφορά) di un'offerta. Se si è tuttavia piuttosto inclini a lasciarsi alle spalle l'ermeneutica culturale dell'antichità e, con Derrida, a ritenere «Donner la mort» il concetto comprensivo di ogni tipo di sacrificio, allora ci si chiede come questo possa trovare espressione sacramentale nell'eucaristia, senza perciò essere risospinti sul terreno delle teorie del sacrificio della messa, le cui aporie avevano per l'appunto condotto ad una problematizzazione del concetto del sacrificio. Pertanto si capisce anche la tesi di Ingo Dalferth, che si esprime criticamente a riguardo del sacrificio. Finché è l'immolazione il punto di partenza del sacrificio e questa viene trasferita alla morte di Gesù, si provoca inevitabilmente la moderna questione della teodicea.²⁹ In modo non molto diverso si esprime Falk Wagner, che egualmente prende le mosse da un concetto del sacrificio violento, da cui sono colpiti allo stesso modo uomini e animali. Anche chi si attiene ad una comprensione improntata all'obbedienza, per la quale Gesù si sottomette alla sovranità divina, non si libera dalla problematica della violenza del sacrificio. Come via di uscita non resta che un'altra concezione del sacrificio, che rinunci alle connotazioni cultural-religiose. Per Falk Wagner, al posto del sacrificio come evento real-culturale della violenza o della sottomissione si colloca la «logica del riconoscimento», nella cui concezione per l'esattezza infastidisce ancora il termine «logica», poiché suscita l'impressione che qui si tratti di una fredda razionalità («riflessività del sacrificio») e non di quell'attimo di radicale libertà da un rapporto di dominio, in cui non è affatto possibile, secondo Derrida, un puro dare e ricevere.³⁰ Anche in Günter Bader la metaforica del linguaggio sacrificale evoca quel retroscena della vittima arcaica che serba il proprio significato simbolico attraverso la metaforizzazione della morte di Gesù. Anch'io vorrei parlare di metaforizzazione, tuttavia

²⁹ Cfr. I. DALFERTH, *Opfer – VI. Dogmatik*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 25, pp. 286-293. Cfr. in proposito J. WOHLMUTH, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*, in A. GERHARDS - K. RICHTER (edd), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg - Basel - Wien 2000, pp. 100-127, in particolare pp. 101-103.

³⁰ Cfr. F. WAGNER, *Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer*, in R. SCHENK (ed), *Zur Theorie des Opfers*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1995, pp. 251-285. Cfr. J. WOHLMUTH, *Opfer*, pp. 103-105. Cfr. lo scritto, di impostazione critica rispetto a Wagner, di Ch. GESTRICH, *Opfer in systematisch-theologischer Perspektive*, in B. JANOWSKI - M. WELTER (edd), *Opfer*, pp. 282-303, qui pp. 285-287.

non nel senso sommerso di una sdrammatizzazione, ma nemmeno ripiegando su una qualche forma della teoria della distruzione o della mattazione. Il sacrificio di Gesù sia interpretato – ecco quanto voglio proporre con ogni cautela – come «puro dono».³¹

3. *La morte di Gesù e la metaforizzazione del concetto di sacrificio*

a. Il linguaggio del Yom Kippur ed il superamento neotestamentario della comprensione culturale della morte di Gesù

Riprendendo lo studio di Helmut Merklein,³² uscito tra le sue ultime pubblicazioni, desidero mettere in rilievo pochi e decisivi punti di vista. Gesù si è mai proposto un'interpretazione della propria morte?³³ Se Gesù non voleva caparbiamente affermare di avere ragione, allora, secondo Merklein, doveva riflettere anche sul senso della propria morte.

³¹ Con questa tesi voglio distanziarmi da tutti quei tentativi di formulare, sulla base dell'applicazione cristiana di Gen 22 alla morte di Gesù, delle asserzioni sul ruolo di Dio Padre che potrebbero farlo apparire come il carnefice del Figlio. Cfr. J.-F. LYOTARD - E. GRUBER, *Ein Bindestrich. Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem». Erweiterte Ausgabe*, Düsseldorf - Bonn 1995. Secondo Lyotard, nella prospettiva cristiana il Figlio non viene più dato alla luce attraverso il Padre, ma effettivamente «sacrificato». Il Figlio, con la resurrezione, viene accolto nel regno del Padre. L'innalzamento del Figlio fin nella voce del Padre e la grazia della carne inaugurano il dogma cristiano, che si contrappone a quella fede in forza della quale Abramo si abbandona a ciò che è indisponibile, senza sapere se il figlio sia infine da sacrificare. Per Ch. Gestrich, il legame di Isacco è «una chiave per comprendere la particolare caratteristica della vittima-Cristo: Dio stesso ha veramente preso su di sé ciò che ha ancora risparmiato, nell'ultimo attimo, ad Abramo e a suo figlio, e ha offerto in sacrificio ... il suo più caro figlio mortale»; Ch. GESTRICH, *Opfer in systematisch-theologischer Perspektive*, p. 295. In Gen 22, come testo pre-esiliare, Ina Willi-Plein vuol rendere oggetto principale del racconto non l'olocausto, «ma il timore di Dio ovvero il rapporto tra esperienza di Dio, rielaborazione religiosa ('timor di Dio') e 'visione di Dio'»; si tratterebbe di una «istituzionalizzazione dell'esperienza di Dio nel luogo ad essa riconosciuto». Cfr. I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang*, in B. JANOWSKI - M. WELTER (edd), *Opfer*, pp. 150-177, qui p. 164.

³² Cfr. H. MERKLEIN, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in A. GERHARDS - K. RICHTER (edd), *Das Opfer*, Freiburg - Basel - Wien 2000, pp. 59-91. Si veda, dello stesso autore, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1998, pp. 31-59.

³³ È noto come P. Fiedler abbia tra l'altro sostenuto la tesi in base a cui Gesù ha riposto un tal significato nella predicazione del Regno di Dio, da poter collegare la sua venuta, non poco tempo prima della propria fine, alla condizione della propria morte. Merklein non trova convincente questa obiezione, nel caso in cui si argomenta a partire dall'autenticità di Marco 14,25 e della sua così detta prospettiva escatologica.

«A partire da questo presupposto l'idea di una morte vicaria del servo di Dio avrebbe offerto un modello interpretativo quasi congeniale. Richiamandosi a Isaia 53 Gesù poteva comprendere la propria morte come espiazione per i 'molti', ovvero come espiazione per l'intero Israele ... A partire da questo presupposto la morte espiatrice non rappresenta alcuna supplementare condizione per la salvezza».³⁴

Indipendentemente dal ruolo che la distruzione del tempio di Gerusalemme può avere avuto per lo sviluppo teologico della comunità di Gesù e dell'ebraismo, si può pur dire che il distacco della comunità di Gesù dal culto del tempio fu già gradualmente preparato dal Nuovo Testamento, quando sorgeva ancora il tempio e gli altari sacrificali ancora fumavano, quando veniva ancora celebrato il Yom Kippur. Menziono soltanto Rom 3,23-26, di cui Merklein si occupa approfonditamente.³⁵ La parola ἱλαστήριον (LXX), impiegata da Paolo in Rom 3,12, deriva dall'ebraico «kip-poräth» e designa la tavola di copertura dell'arca dell'alleanza in quanto «luogo di espiazione», luogo della presenza di Dio, davanti a cui si reca il sommo sacerdote nella festività del Yom Kippur (cfr. Lev 16). Poiché adesso è Gesù a divenire luogo di espiazione attraverso la sua morte, la giovane comunità cristiana si distacca dal culto sacrificale del tempio e quindi non partecipa più alla festività del Yom Kippur. L'interpretazione eucaristica del ὑπὲρ πολλῶν offre un surrogato dei sacrifici e rituali che hanno luogo per il Yom Kippur e specialmente dei rituali di sangue. Secondo Merklein, nella lettera ai Romani, la morte espiatrice è «la base obiettiva per la giustizia escatologica di Dio e con ciò il presupposto reale per la giustificazione del peccatore in forza della *sola gratia*».³⁶

La lettera agli Ebrei ha dato uno sviluppo di notevole spessore a questo motivo insegnando che Gesù Cristo, con la sua morte, non ha più varcato il *sancta sanctorum* del tempio di Gerusalemme, ma quello del cielo, e che anche la comunità ha già sostanzialmente accesso a questo *sancta sanctorum*, seppure non ancora in forma compiuta. Quando fu scritta la lettera agli Ebrei, il tempio di Gerusalemme era già ridotto in cenere. Soltanto adesso viene in

³⁴ H. MERKLEIN, *Der Sühnegedanke*, p. 64.

³⁵ Cfr. B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen - Vuyt 1982.

³⁶ H. MERKLEIN, *Der Sühnegedanke*, p. 69.

luce un particolare elemento di comunanza, ovvero che l'ebraismo e la comunità di Gesù pongono l'eucaristia-berakah al posto del sacrificio. È come se la lettera agli Ebrei non rappresentasse altro che un trasferimento alla cristologia della teologia ebraica del Yom Kippur. Viene così ulteriormente sviluppato Rom 3,24-26.

Eppure bisogna rendersi conto che Paolo, ancora al tempo in cui esisteva il tempio, non poteva più ritenere la più importante festa del calendario giudaico, la festività della riconciliazione, come una festa di rilevanza salvifica. Non soltanto in questo giorno venivano offerte le vittime immolate, ma questo era anche il giorno in cui il sommo sacerdote poteva entrare nel *sancta sanctorum* del tempio, proclamava il nome di Dio ed invocava la sua misericordia sulla comunità di Israele. Dopodiché venivano imposte le mani su di un capro e questo veniva scacciato nel deserto.

Risalta la circostanza che Matteo citi due volte l'espressione critica sul sacrificio di Osea 6,6: «Misericordia voglio, non sacrificio».³⁷ Si potrebbe dire in termini semplificatori, a partire dal contesto mattaico,³⁸ che l'occasione per riprendere la critica profetica del sacrificio e considerarla seriamente sia stata per l'ebraismo e il cristianesimo la distruzione del tempio? Sarebbe allora comprensibile che Luz, dopo il 70, possa riconoscere nonostante tutto una sorprendente vicinanza tra la comunità di Gesù e l'ebraismo che stava nuovamente ricostituendosi.³⁹ Secondo Luz una delle comunanze più spiccate è il fatto che anche per il rabbino Johanan la «misericordia» dovrebbe avere un valore maggiore dei sacrifici

³⁷ U. Luz, nel suo commento a questo passo (*Das Evangelium nach Matthäus*, in *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, V/2, p. 44) rimanda al fatto che Osea 6,6, sulla base del testo ebraico, andrebbe tradotto nel modo seguente: «Misericordia voglio più che sacrifici». Matteo lo avrebbe anche compreso in questo senso. Gesù non si pronuncia per un'abolizione dei sacrifici del Tempio, sottolinea però che, se uno non è misericordioso verso il prossimo, anche i sacrifici non gli valgono a niente. «Il precetto cultuale non si lascia scindere dall'amore ed opporre ad esso» (p. 44).

³⁸ Se per Matteo, nel contesto della prima citazione di Osea 6,6 si tratta della vocazione del pubblicano e dell'atteggiamento conviviale di Gesù con «pubblicani e peccatori», si rispecchia allora in questa situazione qualcosa che, secondo H. FRANKEMÖLLE, *Matthäuskommentar*, I, Düsseldorf 1994, p. 317, svolge sempre un ruolo importante nella comunità mattaica: la tolleranza di differenze e tensioni tra i più disparati ambienti d'origine al desco della comunità. Nel contesto della seconda citazione, al contrario, si tratta del Sabbat e della questione, se durante il Sabbat si possano raccogliere le spighe e guarire malati. In entrambi i casi Matteo vuole mostrare che Gesù non è l'innovatore arbitrario, ma colui che si attiene a legge e profeti. Già Osea non rifiuta semplicemente il sacrificio nella sua interezza, ma dà priorità alla misericordia.

³⁹ Cfr. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 72.

e dei precetti di purificazione. L'espressione del profeta Osea (Osea 6,6) assume per Matteo e Johanan un ruolo similmente significativo. La generalizzazione per cui il tempo del primo e del secondo tempio sarebbe il tempo del sacrificio, al quale seguirebbe un tempo esente dal sacrificio per l'ebraismo e il cristianesimo, non può essere tenuta per vera, visto che in entrambe le tradizioni la preghiera di ringraziamento prende il posto del sacrificio animale.⁴⁰

Si potrebbe pertanto dire che l'anno 70 divenne una simile cesura sia per l'ebraismo che andava nuovamente formandosi, sia per la giovane comunità di Gesù. Ciò per cui la comunità di Gesù si differenziava dal restante giudaismo era tuttavia la concentrazione sull'interpretazione di Gesù e segnatamente della sua morte. Con ciò risuona nella lettera agli Ebrei la duplice tradizione neotestamentaria, se si ricorda, da una parte, che l'ingresso di Gesù nel *sancta sanctorum* era unito a «urla e lacrime», dall'altra, però, che lo era anche la via verso la perfezione. Accanto al «mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato» della passione di Matteo si colloca il «Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito» della passione di Luca. Il XX secolo, che è passato attraverso così tante urla e lacrime come difficilmente un altro secolo precedente, ha innanzitutto dato un nuovo rilievo all'aspetto del dolore. Questo vale per l'ebraismo ancor più che per il cristianesimo.

Appare evidente che nell'interpretazione neotestamentaria della morte di Gesù attraverso il richiamo a contesti culturali, e in particolare al giorno della riconciliazione, viene raggiunto il contrario di ciò che potrebbe designarsi un'interpretazione culturale della morte di Gesù. La morte sacrificale di Gesù si trasforma nel sommo sacerdote, che intercede per i fedeli con le sue preghiere, la distruzione della vita nell'ingresso nel *sancta sanctorum*. L'elemento di collegamento con l'interpretazione di Gen 22 offerta da Derrida rimane anche nella lettera agli Ebrei l'obbedienza di Gesù, che tuttavia non tracolla di fronte alla sovranità di Dio, ma viene accettata come pura offerta nelle urla e nel pianto del sofferente.

⁴⁰ A ciò rimanda anche E. LEVINAS, *Vom beten ohne bitten*, in W. BREUNING (ed), *Damit die Erde menschlich bleibt*, Freiburg et al. 1985, pp. 62-70, qui p. 69.

b. L'interpretazione della morte di Gesù come offerta anabatica e catabatica

Il teologo protestante di Bonn Günter Bader ha ripreso la recente interpretazione del sacrificio arcaico, l'ha ricollegata all'ermeneutica simbolica di Ricoeur e ha presentato in questo modo un'opera di densità sorprendente.⁴¹ Certamente, la mentalità di quest'opera è un'altra rispetto a quella che ha finora dominato le mie riflessioni teologiche sulla liturgia; in ogni modo, però, si può imparare da essa qualcosa di decisivo. Tutte le teorie che si schierano in difesa del ritorno di questo concetto tendono a vedere nel sacrificio un simbolo che, nella sua archeologia, giunge fin negli stadi più remoti dell'evoluzione dell'umanità e per questo può essere compreso soltanto se questa archeologia viene presa sul serio.⁴² Interessante è però notare che è principalmente lo «scavo» degli strati archeologici del concetto di sacrificio ad avere contribuito a che si parlasse del ritorno di un concetto creduto perduto. La riscoperta è avvenuta non tanto attraverso la teologia quanto mediante altre discipline. I principali garanti del carattere arcaico del sacrificio sono i sociologi di orientamento archeologico e i filologi classici, di cui si è già parlato. È pure uscito nel 1997, in seconda edizione, *l'Homo Necans* (1972¹) di Walter Burkert. L'autore sostiene: nucleo di ogni azione sacrificale è l'uccisione. Nell'uccisione si realizza il sacro in quanto tale, mentre l'ambivalenza dell'evento oscilla tra orrore e fascinazione. L'uomo religioso nasce dall'homo necans. Se per questo motivo il divenire dell'uomo è connesso con il sacrificio, questo avrà luogo fino a quando ci sarà l'uomo. Dal sacrificio come uccisione scaturiscono secondo

⁴¹ G. BADER, *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen 1988. Il tema del sacrificio viene da Bader ripreso e sviluppato in *Die Abendmahlsfeier*, Tübingen 1993.

⁴² Così è stato proprio Richard L. Rubenstein, il teologo ebraico che è diventato anche da noi famoso per la radicalità della sua teologia «dopo Auschwitz», a prendere le difese di Paolo nella sua teologia eucaristica. Il banchetto cristiano appare a lui, ebreo, come un esempio del fatto che non si tratta soltanto di preghiera, ma di «sacrificial communion». È questa la decisiva modalità in cui sorge la civiltà umana e viene celebrata nella funzione religiosa. Così l'eucaristia prende il posto del sacrificio totemico, da cui, secondo Freud, discendono la memoria della propria origine, la solidarietà e la moralità. L'elemento distruttivo della tradizione sacrificale arcaica viene in certo qual modo sublimato. Cfr. R. SPIVEY, *Our Brother Richard: A Review Essay of Richard L. Rubenstein's My Brother Paul*, in B. ROGERS RUBENSTEIN - M. BERENBAUM (edd), *What Kind of God? Essays in Honor of Richard L. Rubenstein*, Lanham - New York - London 1995, pp. 305-316, qui p. 173. L'autore si riferisce a *My Brother Paul* di Rubenstein.

Burkert allo stesso tempo la religione e la società greche. Come si interpreta su questo sfondo la teologia cristiana del sacrificio della messa? Il Concilio di Trento mette in rilievo nella sua dottrina del «sacrificium missae» come l'eucaristia sia un «verum et proprium sacrificium». Come questo sia da intendersi più da vicino, lo hanno suggerito le più diverse teorie fino alla teoria della mattazione, nella quale sembrava divenire nuovamente presente l'intero sottofondo storico religioso del sacrificio come uccisione. C'è veramente un sacrificio senza uccisione e senza il brivido del sacrificio, che provoca l'atto omicida? Walter Burkert avrebbe trovato un fertile terreno nella teoria della mattazione, anche se questa viene raffinata in una «immolazione mistica». Tuttavia, bisogna veramente riprendere l'offerta dell'interpretazione arcaica del sacrificio per la teologia eucaristica?

Se nell'atto dell'offerta si differenzia, insieme a Ludwig Ott, un'offerta esteriore ed una interiore, allora ne deriva che:

«L'offerta esteriore consiste nella separazione sacramentale, mistica, del corpo e del sangue di Cristo, che viene compiuta mediante la consacrazione *ex vi verborum* ed è una rappresentazione (*repraesentatio*) obiettiva della separazione verificatasi in modo storico-reale sulla croce. All'atto esteriore dell'oblazione, che Cristo, sacerdote primario compie attraverso il celebrante, sacerdote secondario, corrisponde un atto interiore di oblazione, in cui Cristo stesso si presenta come offerta sacrificale al Padre celeste nella disposizione interiore di ubbidienza ed amore, come nella volontaria donazione del suo corpo e del suo sangue sulla croce».⁴³

Se si riconosce l'essenza propria del sacrificio della celebrazione eucaristica esclusivamente nell'offerta attuata personalmente da Cristo sull'altare, allora si può rinunciare alla «distruzione del sacrificio». Ma la teologia può fare a meno della «teoria della oblazione»? Nella presa di posizione da parte cattolica riguardo al testo di Lima «Battesimo, eucaristia e ministero» si dice:

«Solo nella misura in cui Cristo stesso, nell'azione sacrificale della liturgia della chiesa, si porge al Padre come vittima, gli elementi divengono sacramento del suo autosacrificio per i comunicandi ... A nostro parere questo [il testo di Lima] dichiara, in modo non esente da possibili fraintendimenti, che l'eucarestia in se stessa è un vero sacrificio, la memoria del sacrificio di Cristo sulla croce».⁴⁴

⁴³ L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, p. 487.

⁴⁴ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed), *Eine katholische Stellungnahme des Sekretariats für die Einheit der Christen zu den Konvergenzerklärungen der*

In questo modo si stabilisce che, riguardo alla presenza reale di Cristo, non si tratta di un «essere semplicemente presente», ma di una persona agente, o – secondo J. Betz – di una presenza reale, ovvero, più specificatamente, dell'autosacrificio di Cristo sulla croce. Ma come, se in questo sacrificio sacrificante (*sacrificans-immolans-offerens*) e vittima (*victima-hostia*) non sono due diverse persone come in Gen 22, ma l'unica persona di Gesù Cristo, come insegnava il concilio di Trento (una *eademque hostia* – *idem cum offerens* – qui *seipsum tunc in cruce obtulit*)? Non passa in secondo piano tutto quanto è significativo nell'evento cultuale di tipo sacrificale? Dove sono coloro che infliggono violentemente la morte? Dove è il padre che si pretende sacrifici il proprio figlio?⁴⁵ Ebrei e romani, coinvolti nella condanna di Gesù, non vengono sgravati di una colpa, proprio come un presunto Dio, che esige la morte del figlio per essere placato?⁴⁶ Oppure si deve presumere, con Hans Blumenberg, che la morte di Gesù sia la conseguenza di un mondo finito, non però del peccato, o meglio di un mondo finito che porta nondimeno con sé la nostalgia dell'infinito, di modo che la morte di Gesù, come quella del figlio, viene infine a significare la giustificazione del creatore, che può soltanto creare un mondo finito e giustificarsi di fronte a questo quando il figlio a lui consustanziale viene dato alla morte?⁴⁷

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen Taufe, Eucharistie und Amt, Bonn 1994³, p. 29.

⁴⁵ Ad un altro risultato perviene Christoph Gestrìch, che scrive: «Così tutto porta a concludere che il 'sacrificio della vita' di Gesù sia in realtà un'offerta presentata agli uomini dal 'signore sacrificale' Dio Padre, e che addolora lui per primo, ovvero un sacrificio radicalmente rivolto, in forza dello spirito santo, alla liberazione, alla riconciliazione ed alla conversione interiore ed esteriore di coloro che hanno offerto sacrifici a Dio nel culto finora presente»; Ch. GESTRICH, *Opfer in systematisch-theologischer Perspektive*, p. 297.

⁴⁶ Non è questo il luogo per considerare l'interpretazione della morte di Gesù offerta da Anselmo. Mi sembra tuttavia che la sua interpretazione non sia sufficientemente presa sul serio se la si etichetta, come si è soliti fare, come una «teoria della espiazione». Cfr. J. WOHLMUTH, *Cur deus homo? – Die Soteriologie des Anselm von Canterbury und heutiges jüdisches Erlösungsdenken*, in J. WOHLMUTH, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn u.a. 1996, pp. 139-156.

⁴⁷ Cfr. H. BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt a.M. 1988. Blumenberg trae dalla sua posizione di ispirazione scotiana la conclusione per cui la morte di Gesù riguarda in qualche modo anche quella del padre, di modo che la questione di Dio deve essere posta in modo completamente nuovo. Hans Urs von Balthasar e Jürgen Moltmann intendono offrire un ancoraggio trinitario alla morte di Gesù e rintracciare sullo sfondo un processo di eterna autodonazione tra il Padre ed il Figlio.

A prescindere dalle risposte che possono ricevere queste domande della teologia, esse sono connesse alla «memoria» di quel gesto eucaristico in cui la lode di Dio creatore viene in tal modo esteticamente congiunta alle parole dell'offerta, che il sacrificio della propria vita compiuto da Gesù diviene, in modo anabatico, pura offerta dell'adorazione di Dio e, in modo catabatico, pura offerta alla comunità eucaristica. La sua morte è, in certo modo, la ratificazione di una pura offerta nella più grande passività del «non potere più potere»,⁴⁸ come quel momento in cui coincidono il puro dare e il ricevere, l'anabatica adorazione di Dio ed il Suo offrirsi catabatico, senza che Dio Padre venga degradato a violento signore del sacrificio. In questa pura offerta, che nella morte di Gesù viene presentata e ridonata, si può presagire come l'abbandono di Dio e la sua visione nell'attimo della morte divengano, a partire dall'interpretazione calcedonese dell'ένωσις del Dio-uomo, il «sacramentum mundi» da decifrarsi incessantemente. Si può forse così cogliere qualcosa della «pura offerta», che poi anche la comunità da una parte presenta nella celebrazione dell'eucaristia come espressione della fede e dell'obbedienza di fronte a Dio e che al tempo stesso riceve nuovamente nella «communio» come pura offerta di Dio? Secondo Agostino nella celebrazione dell'eucaristia la Chiesa, che agisce in modo attivo da un punto di vista liturgico (nell'atto del porgere) viene inclusa nella pura offerta, in quanto diviene essa stessa pura offerta e riceve così nuovamente se stessa, di modo che la Chiesa come corpo di Cristo vive della misericordia quale vero sacrificio, che differisce sostanzialmente da tutti i sacrifici in cui il fumo dell'incenso sale dagli altari a Dio.⁴⁹

Gli elementi della celebrazione eucaristica, pane e vino, così come il loro significato culturale, sono senza dubbio accompagnati, così direi adesso assieme a Günter Bader, da un oscuro ricordo di lavoro e sudore, i quali in certo qual modo rimandano ai sacrifici di sangue del passato, senza cui la storia culturale dell'umanità

⁴⁸ Cfr. E. LEVINAS, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, p. 44: «Ciò che è decisivo in prossimità della morte è il fatto che, a partire da un ben determinato momento, *non possiamo più potere*; proprio qui il soggetto perde il suo proprio dominio come soggetto».

⁴⁹ «La Chiesa celebra questo sacrificio anche attraverso il sacramento dell'altare, noto ai fedeli ed in cui viene mostrato ai loro occhi che questa, nell'oggetto che offre in sacrificio, viene essa stessa sacrificata». (Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur); AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 6. Cfr. in proposito J. WOHLMUTH, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr*, in particolare pp. 107-111.

sarebbe difficilmente immaginabile. Tuttavia, nell'eucaristia si tratta di un'offerta che supera ogni traccia della mattazione, in quanto dall'energia del banchetto scaturisce la vita vissuta in modo nuovo dai fedeli («misericordia»), che, nonostante ogni rinuncia che l'accompagna, non è impostata sulla distruzione, ma sulla vita e in definitiva sulla risurrezione della carne. Al più tardi a questo punto si mostra che una simbolica tridimensionale che si limitasse allo spazio ed al tempo e con ciò all'archeologia del sacrificio ed alla sua prognostica rivolta al futuro, non sarebbe sufficiente se il sacramento non trascendesse anche la simbolica tridimensionale di Paul Ricoeur⁵⁰ e con ciò l'orizzonte storico del sacrificio che sorge dalla violenza.

4. *Sacrificio come offerta sul piano liturgico-sacramentale?*

Se il «verum et proprium sacrificium» non deve soltanto raffigurare lo sfondo teoretico dell'elemento liturgico, ma deve divenire anche forma espressiva liturgica, allora bisogna indirizzare le nostre domande sulla figura sacramentale e sacrificale dell'eucaristia. L'interpretazione della morte di Gesù può essere «rappresentata» in modo sacramentale come pura offerta, senza ricorrere nuovamente al teorema della mattazione, ovvero di un sacrificio come atto violento?

Come abbiamo già ricordato, i teorici del sacrificio posttridentini riconobbero nella separazione delle figure una rappresentazione della morte di Gesù e Tommaso d'Aquino poteva suggerire nella sua allegoresi della messa che il sacerdote che prega nell'atteggiamento di un orante è un'immagine del crocifisso davanti alla comunità.⁵¹ Comunque si consideri questa osservazione, testimonia il tentativo di trovare ciò in cui si crede sul piano della «rappresentazione». In un altro passo Tommaso ha determinato la figura del sacrificio, nel suo aspetto naturale, come dipendenza della creatura da Colui che le è superiore.⁵² Qui presenta un concetto generale di

⁵⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* («Hermeneutik: Annäherung an das Symbol»), Frankfurt a.M. 1974, in particolare pp. 505-564.

⁵¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 83 a. 5 c.

⁵² *Ibidem*, II, q. 85 a. 3 ad 3; q. 85 a. 1 c: «Respondeo dicendum quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi».

sacrificio, che ha un carattere alquanto formale e serba in sé palesi reminiscenze storico-religiose. Si parla di sacrifici quando accade qualcosa rispetto alle offerte presentate a Dio (un animale abbattuto o bruciato, il pane spezzato, la consumazione e benedizione del cibo).⁵³ Qui viene quindi mantenuto, della parola «sacrificium», il significato fondamentale dell'azione sacra, che si lascia ricostruire fin nell'uso linguistico indo-germanico. Al tempo stesso è altamente interessante che Tommaso metta in relazione tra di loro l'uccisione degli animali e l'atto di spezzare, consumare e benedire il pane.⁵⁴

Lo studio di Walter Burkert potrebbe indurre a ritornare ad una nuova forma della teoria della mattazione. Egli infatti fa presente che il subentrare della cultura agraria ha mantenuto importanti riti sacrificali dell'epoca della caccia, caricandoli al tempo stesso di nuovi elementi. Orzo e grano, così come il frutto della vite, vengono inclusi nel rituale dell'uccisione. «Lo schema rituale era così rigido e forte, che il banchetto non sarebbe stato una festa senza essere preceduto dal brivido della morte».⁵⁵ Si rinunciava alla consumazione del grano da semina e si realizzava in questo modo un sacrificio di rinuncia. La macinazione e la torchiatura dei frutti prendono il posto della lacerazione della preda di caccia o dell'animale sacrificale. L'atto di tagliare e spezzare il pane deve ancora precedere la consumazione del pasto. I contratti vengono statuiti versando il vino. Il mito di cui si racconta compiendo queste azioni mantiene il ricordo di quegli accadimenti violenti che stanno a fondamento dell'innocuo rito della macinazione della cultura agraria: racconti dello smembramento di creature viventi e di pasti cannibalici accompagnano il mangiare. In una nota Burkert osserva:

⁵³ «Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur et benedicuntur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum»; *ibidem*, q. 85 a. 3 ad 3.

⁵⁴ H. Jorissen, nel suo studio sul concetto di sacrificio eucaristico, si oppone alla concezione secondo cui la Chiesa, con l'offerta eucaristica, si pone alla presenza di Dio. Il gesto dell'offerta non potrebbe però esprimere in modo *sacramentale*, ovvero sul piano liturgico, che capo e membri nel rendimento di grazia si appartengono? Cfr. H. JORISSEN, *Messopfer II. Systematisch-theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, Freiburg i.Br. 1998, pp. 182-184.

⁵⁵ W. BURKERT, *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981, p. 55.

«Ovviamente la spartizione presuppone la divisione; ma proprio a questo atto si dà una rilevanza particolare: prendere-pregare-spezzare (1 Cor. 11,24). Nell'etico spezzare il pane è una delle più comuni cerimonie sacrificali ...».⁵⁶

Si rivela qui in una prospettiva storico-religiosa il motivo per cui l'eucaristia poteva essere semplicemente chiamata «spezzare il pane»? È singolare come nella storia dell'umanità proprio il mangiare assieme si sia sviluppato nella figura del banchetto, nel quale si tratta pur sempre di un saziarsi, «consumando» quindi cibi e bevande, ma già subentra così chiaramente un'altra dimensione, che la conversazione a tavola prende il sopravvento sul mangiare. Il pasto diviene «symposium». Viene così completamente rimosso il fatto che ogni mangiare e bere costituisce un «incorporare», che per la precisione ha a che fare con l'atto di uccidere? C'è un mangiare senza «sacrificio»? Senza dubbio resta qui una reminescenza oscura. Nell'eucaristia cristiana, però, la lode cosmica si sovrappone, nel senso letterale del termine, all'elemento violento del sacrificio.

Intendo perciò come «estetizzazione del banchetto eucaristico» il processo per cui lo svolgimento del banchetto subisce una riduzione estetica al minimo del consumo ed un accrescimento al massimo dell'offerta. Gli elementi conviviali di pane e vino divengono, attraverso la «berakah», un'estetica forma espressiva del fatto che cibo e bevande perdono il loro primario senso di «consumo». Il banchetto diviene forma espressiva di un mondo condiviso, anche se, tuttavia, mai viene dimenticato il prezzo della sua riuscita. Eppure, dove nel banchetto retrocede l'apprensione per la propria sopravvivenza, può subentrare la gioia che proviene dall'esperienza che dare dà più felicità che ricevere (cfr. Atti 20,35). L'atto di mangiare e bere, con il rendimento di grazie diviene una figura estetico sacramentale dell'eucaristia. Questa è uno spezzare il pane nel senso di una reminescenza ormai blanda dell'arcaico sacrificio di tipo violento e diviene espressione estetica della forza escatologica della morte di Gesù come pura offerta, che rende capaci di con-dividere in forza della misericordia.

A questo contesto appartiene anche, a mio parere, la discussione sulla «forma celebrativa dell'eucaristia». Lothar Lies distin-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 56, nota 42.

gue nei suoi studi sull'eucaristia «la forma teologica di senso» e la «forma celebrativa liturgica».⁵⁷ Secondo Lies la modalità delle preghiere e della celebrazione appartiene alla forma celebrativa liturgica, il carattere sacrificale dell'eucaristia, invece, appartiene alla forma di senso. Con Lothar Lies ritengo anch'io la «berakah» o la ευχαριστία l'elemento di configurazione formale che ha più importanza nella celebrazione sacramentale. Per Günter Bader l'eulogia è in certo qual modo l'aspetto di luce o resurrezione nella simbolica «cosa-parola». Joseph Ratzinger, che ha fatto riferimento a Lotahr Lies,⁵⁸ non desidera più parlare soltanto della «forma conviviale» dell'eucaristia. Come convivio questa è un atto di adorazione di Dio, come ha già sottolineato Agostino. Anche se l'agire conviviale ha il suo oscuro sfondo storico-religioso nell'atto di spezzare il pane, mangiare e bere, e l'eucaristia, soprattutto come *memoria mortis*, investe gli interrogativi ultimi dell'essere umano, non si dovrebbe accogliere l'attraente proposta di riprendere il carattere arcaico del sacrificio come violenza. Proprio a partire dalla morte di Gesù, l'eucaristia è un'offerta nel doppio senso a cui è stato accennato. Più si interpreta la morte di Gesù nell'ambito delle riflessioni sopra esplicate a partire dal teorema di una «pura offerta», e più si sarà inclini a porre al posto del teorema del sacrificio, con cui è stata interpretata la morte di Gesù, quello dell'offerta. Allora la lode, come estetica forma espressiva dell'ubbidienza, prende il posto del sacrificio. Ma come risulta da «Donner la mort» di Derrida, l'attimo dell'offerta è tutt'altro rispetto a una forma più ragionevole del sacrificio e della sua violenza. Nella forma sacramentale-celebrativa dell'eucaristia si tratta di quella «transustanziazione» che – per parlare con Agostino – riguarda quell'incendio dei cuori, per cui questi divengono capaci di amare. L'apice dell'estetizzazione comporta l'apice dell'eticizzazione del sacrificio come pura offerta. Già per George Bataille, che nella sua opera *Teoria della religione*⁵⁹ riconosce nella progressiva raziona-

⁵⁷ Così anche nel suo libro ultimamente uscito, L. LIES, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz - Wien - Köln 1996, a cui io qui mi riferisco.

⁵⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, pp. 46 ss., in riferimento a L. LIES, *Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 100 (1978), pp. 69-97.

⁵⁹ G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris 1974. Il nucleo di questi studi risale già agli anni 1948-1949.

lizzazione della società il peculiare potenziale della sua violenza, sacrificare significa «non uccidere, ma rinunciare e dare». ⁶⁰ La discussione prosegue con Derrida e riguarda, accanto al saggio che abbiamo già commentato, anche il suo confronto con Emmanuel Levinas in *Violenza e metafisica*. ⁶¹ Per Levinas l'uomo è

«vittima nel senso di un ostaggio designato, che non ha eletto se stesso ad ostaggio, tuttavia però è stato eletto dal bene, in una elezione non volontaria, che l'eletto non ha accettato. Il bene infatti né può darsi nel presente, né può venire rappresentato, proprio come bene però controbilancia il carattere violento della sua alterità, perfino quando il soggetto ha da soffrire per l'aumento di questa violenza che chiede sempre di più». ⁶²

5. Conclusioni

Dalle precedenti riflessioni risulta che per un'odierna teologia dell'eucaristia, che voglia a sua volta tramandare ed approfondire il contenuto di quanto è stato finora tramandato con il termine di sacrificio, non è sufficiente il richiamo all'arcaicità del sacrificio. Né l'eucaristia né la morte di Gesù dovrebbero essere interpretate a partire da questo orizzonte, se non si vuole provocare intenzionalmente la questione della teodicea. Tuttavia, nel centro della teologia eucaristica si pone la domanda, se in un mondo finito di violenza e morte si possa parlare di un Dio dell'amore. La lode eucaristica lo fa incessantemente, ma il suo *cantus firmus* è al contempo l'interrogativo – anche dei fedeli – se dare rechi davvero più felicità che ricevere, proprio quando è in discussione, come in Gen 22, l'incondizionatezza del rapporto Dio-uomo.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 43. «Il sacrificio è l'antitesi della produzione che avviene in vista del futuro, è il consumo, il cui stesso interesse è rivolto esclusivamente all'attimo. In questo senso è dono e abbandono, ma ciò che viene dato può anche non essere oggetto di conservazione per colui a cui viene donato: come offerta sacrificale il dono trascende il mondo dell'incessante consumo. E proprio questo significa 'sacrificare alla divinità', un evento che, per la sua sacra essenza, è comparabile al fuoco. Sacrificare significa dare, eppure dare così come si dà il carbone alla fornace incandescente. La fornace, però, ha di solito un'innegabile utilità, a cui si sottopone il carbone, mentre nel sacrificio ogni utilità viene strappata all'offerta» (*ibidem*, p. 44).

⁶¹ Cfr. J. DERRIDA, *Gewalt und Metaphysik*, in J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 121-235.

⁶² E. LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg - München 1992, p. 51.

Sacrifici e rituali sacrificali. Rilettura del fenomeno religioso nell'opera sacerdotale

di *Innocenzo Cardellini*

1. Premessa

L'atteggiamento umano che si manifesta nell'atto «sacrificale» è stato oggetto di molti studi. All'interno dell'ambiente religioso l'aspetto «culturale» indica quel sentimento interiore profondo dell'uomo verso la grandezza eccelsa di un altro essere a favore del quale o per propiziarsi il quale ci si sente obbligati a compiere riti e gesti determinati. Il sacrificio è uno degli elementi costitutivi della vita culturale dei popoli primitivi. Come il linguaggio è parte vitale di ogni gruppo etnico, così lo è anche il culto; e come la lingua, pur derivando dallo stesso ceppo, si modifica lungo la storia, acquistando caratteristiche proprie in ogni gruppo, così anche il culto si diversifica lungo la storia, e, proprio perché è parte vitale ogni popolo lascia impressa nel culto la sua specifica visione del mondo.

Nel XIX e nella prima parte del XX secolo il moltiplicarsi delle indagini in ambito antropologico ed etnologico e lo sviluppo delle scienze sociali e religiose, arricchite dal gusto dell'esame comparato, hanno invaso di ottimismo gli animi degli studiosi. Sono stati pubblicati interessanti studi con l'intento di individuare le caratteristiche peculiari del «sacrificio» riscontrabili nei popoli antichi e di coglierne il significato fondamentale. Inizialmente si dedicarono a tale ricerca soprattutto gli antropologi, gli etnologi, gli storici delle religioni e in seguito anche i sociologi.¹ Gli stu-

¹ Su questo tema cfr. le discussioni in M.L. DE MILLOUÉ, *Le sacrifice* (AMG Bibliothèque de Vulgarisation. Tome 34), Paris 1910, pp. 1-26; H.H. ROWLEY, *The Meaning*

diosi dell'Antico Testamento non erano attratti dall'argomento del sacrificio in quanto tale, ma erano piuttosto interessati a sistematizzare i contesti sacrificali all'interno della ormai dominante teoria documentaria. Invero, c'è qualche presa di posizione da parte di esegeti dell'Antico Testamento, come per esempio lo studio del padre M.J. Lagrange,² rispetto alle monumentali opere onnicomprensive sul «sacrificio» allora in voga.

A partire dalla fine del primo quarto del XX secolo, sulla base di considerevoli pubblicazioni di testi cuneiformi e poi ugaritici, ha inizio un'imponente ricerca sulla religione e sul sacrificio dei popoli semiti, delimitando così il campo a un tipo di cultura più omogenea, almeno nelle grandi linee. In questo periodo si nota un progressivo avvicendamento fra i cultori delle varie scienze umanistiche con il netto sopravvento dello storico e del filologo.³

of *Sacrifice in the Old Testament*, in «Bulletin of the John Rylands Library», 33 (1950), pp. 74-110; W.J. O'ROURKE, *Israelitic Sacrifice*, in «American Ecclesiastical Review», 149 (1963), pp. 259-274; R. ABBA, *The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice*, in «Biblical Theology Bulletin», 7 (1977), pp. 123-138; J.H.M. BEATTIE, *On understanding Sacrifice*, in M.F.C. BOURDILLON - M. FORTES (edd), *Sacrifice*, London - New York 1980, pp. 29-44; C. GROTANELLI, *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in C. GROTANELLI - N.F. PARISE (edd), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma - Bari 1988, pp. 3-53; dello stesso autore, *Il sacrificio*, Roma - Bari 1999; I. STRENSKI, *Between Theory and Speciality: Sacrifice in the 90s*, in «Religious Studies Review», 22 (1996), 1, pp. 10-20; B.J. MALINA, *Mediterranean Sacrifice: Dimensions of Domestic and Political Religion*, in «Biblical Theology Bulletin», 26 (1996), pp. 26-44.

² M.J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, cap. 7: «Le sacrifice», Paris 1903, pp. 244-268.

³ Cfr. per esempio fra le innumerevoli opere gli studi di F. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris 1921; G. FURLANI, *La religione babilonese e assira*, I-II, Bologna 1928-1929; dello stesso autore si vedano anche *Il sacrificio della religione dei semiti di Babilonia e di Assiria*, Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei Anno 328 (Serie Sesta, Memorie della Classe di scienze Morali, Storiche e Filosofiche, IV), Roma 1931; e *Riti babilonesi e assiri* (L'oriente, collana di studi sulle civiltà dell'oriente antico e moderno, 2), Udine 1940; E. DHORME, *Le sacrifice accadien à propos d'un ouvrage récent*, in «Revue de l'histoire des Religions», 107 (1933), pp. 107-125, un'ampia e istruttiva discussione circa il lavoro di G. Furlani del 1931; R. DUSSAUD, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris 1914 (1941³); F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, I: *Sacra Scriptura antiquitatis orientalibus illustrata* 4, Roma 1934. Si veda l'ampio *status quaestionis* e la bibliografia sul sacrificio, specialmente espiatorio, negli ambienti extrabiblici presentato da L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Analecta Biblica, 5), Roma 1956, pp. 7-90; J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (Cahiers de la Revue biblique, 19), Paris 1980; P. XELLA, *I testi rituali di Ugarit I*, Testi (Studi Semitici, 54), Roma 1981; L. SABOURIN, *Sacrifice*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, 10, 1985, pp. 1497-1501; W.W. HALLO, *The Origins of the Sacrificial Cult: new Evidence from Mesopotamia and Israel*, in P.D. MILLER - P.D. HANSON - S.D. MCBRIDE

Comunque, lo scopo primario restava sempre un'indagine volta a sottolineare quegli elementi caratteristici del sacrificio come il dono, la comunione, il pasto, l'espiazione, l'immolazione e quant'altro, anche se pensati all'interno di un ambito culturale delimitato, per elaborarne una teoria generale. La ricerca di un elemento originario e originante che ne spiegasse la presenza nelle civiltà antiche sfociò in vari tentativi di interpretazione. W.R. Smith⁴ vede l'essenza del sacrificio nella «comunione» fra i fedeli e la divinità. Non quindi un puro tributo, ma un atto di comunione, suggellato con il rito del sangue, per rinnovare il legame con la divinità. Ciò sarebbe avvenuto nel pasto che segue l'immolazione e il sacrificio della vittima totemica, nella quale viveva la divinità di quella specifica comunità. Un'idea di W.R. Smith poco studiata, ma ripresa nei tempi recenti riguarda la natura sociale espressa nei sacrifici, nelle azioni rituali sacrificali e nei luoghi sacri del sacrificio.

Accanto si sviluppò il pensiero di E.B. Tylor⁵ ripreso poi da G.B. Gray.⁶ Secondo costoro l'elemento fondante dei sacrifici israelitici è il concetto di dono presentato alla divinità, che si manifesterà favorevole all'offerente. Nell'aspetto del sacrificio

(edd), *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, pp. 3-13; A. CAQUOT - J.-M. DE TARRAGON, *Textes Ougaritiques, II: Textes religieux et rituels* (Littérature Anciennes du Proche-Orient, 14), Paris 1989; M.A. KATZ, *Problems of Sacrifice in Ancient Cultures*, in W.W. HALLO - B.W. JONES - G.L. MATTINGLY (edd), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature* (Scripture in Context III, Ancient Near Eastern Texts and Studies, 8), Lewiston - Queenston - Lampeter 1990, pp. 89-201; E. LEICHTY, *Ritual, «Sacrifice», and Divination in Mesopotamia*, in J. QUAEGBEUR (ed), *Ritual and sacrifice in the ancient Near East* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven (1993), pp. 137-242; E. LIPIŃSKI, *Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique*, in J. QUAEGBEUR (ed), *Ritual and sacrifice*, pp. 257-281; W. SALLABERGER, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*, Teil 1: *Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, VII/1; Teil 2: *Tabellen, Register, Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, VII/2, Berlin - New York 1993; S.M. MAUL, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Lösenrituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen, 18), Mainz a. Rhein 1994; M.J. SELMAN, *Sacrifice in the Ancient Near East*, in R.T. BECKWITH - M.J. SELMAN (edd), *Sacrifice in the Bible*, Grand Rapids (Michigan) 1995, pp. 88-104. Per una panoramica critica sul sacrificio specialmente in ambito greco cfr. le posizioni di insigni studiosi pubblicate in J. RUDHARDT - O. REVERDIN (edd), *Le sacrifice dans l'antiquité* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 27), Vandoeuves - Genève 1980; J.P. BROWN, *The Sacrificial Cult and its Critique in Greek and Hebrew*, I, in «Journal of Semitic Studies», 24 (1979), pp. 159-173; II, *ibidem*, 25 (1980), pp. 1-21.

⁴ W.R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1889.

⁵ E.B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London 1871.

⁶ G.B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.

offerto come tributo alla divinità, questa viene concepita come se fosse dotata degli stessi desideri, affetti o abitudini degli uomini. Un'altra direzione si trova espressa nell'opera di R. Dussaud,⁷ secondo cui il sacrificio è un atto culturale nel quale la morte della vittima e il sangue sprigionano forze vitali con potere propiziatorio. A questi tentativi di interpretazione s'aggiunga anche l'idea che i sacrifici, all'origine, erano compresi come cibo della divinità. In seguito ci si è resi conto della complessità del sacrificio e della inadeguatezza di voler ricondurre l'interpretazione a un unico principio ispiratore.⁸ Col tempo è risultato abbastanza chiaro che non era più possibile costruire una teoria generalizzata del «sacrificio», senza che questa diventasse una raccolta di dati desunti da mondi simbolici appartenenti a espressioni di civiltà e a popoli fra loro diversi, con la conseguenza di formulare un «tipo» di sacrificio artificiale e di presentarne l'architettura come autentica.⁹

La ricerca, specialmente per quanto riguarda il «sacrificio» nell'Antico Testamento, aveva ormai preparato un terreno su cui lavorare più sicuro sotto il profilo filologico e storico,¹⁰ ma restava

⁷ R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israelite*, Paris 1921².

⁸ M.J. LAGRANGES, *Études sur les religions sémitiques*, pp. 244-268; H.H. ROWLEY, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament*, pp. 74-110; R.J. THOMPSON, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law. An Examination of the Fellowship Theory of Early Israelite Sacrifice*, Leiden 1963; W.J. O'ROURKE, *Israelitic Sacrifice*, pp. 259-274; per uno sguardo sintetico sulla problematica cfr. L. MORALDI, *Espiazione*, pp. 4-6; L. SABOURIN, *Sacrifice*, pp. 1484-1488, con ampia bibliografia alle pp. 1542-1543. Per una critica approfondita e puntuale sull'interpretazione delle teorie antropologiche del sacrificio cfr. D. SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris 1982; trad. it., *Il sapere degli antropologi*, Milano 1984.

⁹ Cfr. la chiara affermazione di H.H. ROWLEY, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament*, p. 78, con riferimento al pensiero di autori precedenti (cfr. note *supra* 2 e 3). A questo riguardo è interessante il dubbio sul fatto «qu'il n'y a point d'idée générale, point de notion universelle du sacrifice» espresso da J. Rudhardt (p. 27) riferito alla relazione di J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice et mise a mort dans la ΘΥΣΙΑ greque*, in J. RUDHARDT - O. REVERDIN (edd), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuves - Genève 1980, pp. 1-21, e la risposta di quest'ultimo (pp. 27-29) già esposta in un'altra occasione, secondo cui una teoria generale del sacrificio è necessariamente arbitraria e bisognerebbe sostituirla con l'insieme di diversi modelli di sacrifici realizzati in differenti società. Cfr. anche C. GROTANELLI, *Uccidere, donare, mangiare*, pp. 3-8. Si veda però la tendenza contraria di B.J. MALINA, *Mediterranean Sacrifice*, pp. 37-39.

¹⁰ Oltre gli autori citati *supra*, nota 1, cfr. G.B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament* (1925); A. WENDEL, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstitutes für Vergleichende Religionsgeschichte, 11), Leipzig 1927; W.O.E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purpose and Development*, London 1937; R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahiers de la Revue biblique, 1), Paris 1964; dello stesso autore, si veda anche *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II: *Institutions militaires, Institutions religieuses*, Paris 1967², pp. 291-347; R. RENDTORFF,

quasi impotente di fronte agli arcani significati di espressioni particolari, richiami terminologici, intrecci complicati e ripetizioni di gesti simbolici in singolari rituali. A sbloccare la situazione intervennero diversi contributi di studiosi della moderna antropologia.¹¹

Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 24), Neukirchen - Vluyn 1967. Per studi pubblicati tra il 1969 e il 1991 cfr. V. ROSSET, *Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel*, in A. SCHENKER (ed), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel* (Forschungen zum Alten Testament, 3), Tübingen 1992, pp. 107-151; I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textfragungen und Zwischenergebnisse* (Stuttgarter Bibel - Studien, 153), Stuttgart 1993; Ch. GRAPPE - A. MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais Bibliques, 29), Genève 1998. A ciò si aggiungano le sintetiche pagine di J. MILGROM, *Leviticus 1-16: A new Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 3), New York - London - Toronto 1991, pp. 440-443; J.H. HARTLEY, *Leviticus* (World Biblical Commentary, 4), Dallas (Texas) 1992, pp. LXVII-LXXII; R. PÉTER-CONTESSE, *Lévitique 1-16* (Commentaire de l'Ancien Testament, 3a), Genève 1993, pp. 33-36; A. MARX, *Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament*, in A. SCHENKER (ed), *Studien zu Opfer und Kult*, pp. 1-14; dello stesso autore, *La Place du sacrifice dans l'Ancien Israël*, in «Supplements to Vetus Testamentum», 66 (1997), pp. 203-217; G.J. WENHAM, *The Theology of Old Testament Sacrifice*, in R.T. BECKWITH - M.J. SELMAN (edd), *Sacrifice in the Bible*, pp. 75-87.

¹¹ Cfr. per esempio i lavori di A. VAN GENNEP, *The Rites of Passage*, Chicago 1960; P.A. SOROKIN, *Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, New York 1964; M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966; della stessa autrice, *Atonement in Leviticus*, in «Jewish Studies Quarterly», 1 (1993-1994), pp. 109-130, e *The Forbidden Animals in Leviticus*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 59 (1993), pp. 3-23, in cui sostiene la tesi che gli animali vietati in Lv 11 non sono il simbolo di impurità e difetti, ma di vittime dell'ingiustizia; G.S. KIRK, *Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in Particular)*, in J. RUDHARDT - O. REVERDIN (edd), *Le sacrifice dans l'antiquité*, pp. 44-47, discute e critica il caso di Lv 11,13-19 trattato da M. Douglas in «Purity and Ranger»; nell'articolo del 1993 della prof. Mary Douglas il tema è trattato sotto un'altra angolatura; D. SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris 1982; E. LEACH, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge 1976; D. DAVIES, *An Interpretation of Sacrifice in Leviticus*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 89 (1977), pp. 387-399; J.W. ROGERSON, *Sacrifice in the Old Testament: Problems of Method and Approach*, in M.F.C. BOURDILLON - M. FORTES (edd), *Sacrifice*, London 1980, pp. 45-59. Cfr. anche gli interessanti studi di E. FIRMAGE, *The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness*, in J.A. EMERTON (ed), *Studies in the Pentateuch*, in «Supplements to Vetus Testamentum», 41 (1990), pp. 177-208; W.J. HOUSTON, *Purity and Monotheism: Clean and unclean Animals in Biblical Law* (Journal of the Study of Old Testament. Supplement, Series 140), Sheffield 1993; E.J. WILSON, «Holiness» and «Purity» in Mesopotamia (Alter Orient und Altes Testament, 237), Neukirchen - Vluyn 1994; H. AVALOS, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Atlanta (Georgia) 1995; R.A. KUGLER, *Holiness, Purity, the Body, and Society: the Evidence for Theological Conflict in Leviticus*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 76 (1997), pp. 3-27.

Le indagini furono estese ai contesti sacrificali e ai riti ad essi collegati all'interno delle interazioni sociali del popolo di Israele, studiando le complesse relazioni fra i singoli, la comunità e la divinità circa la religione e la vita di fede. Il concetto di alleanza assunse un ruolo di rilievo per la comprensione dei rituali sacrificali, dell'ambiente etico e della loro funzione nel precisare le relazioni dell'uomo con la divinità e dell'uomo con l'uomo senza permettere alla comunità di precipitare nel caos; infatti, a una eventuale rottura dell'alleanza, purché non voluta o non appositamente ricercata, corrispondeva un rituale in grado di ristabilire lo stato originario. I concetti opposti di purezza e di impurità, di sacro e di profano, di caos e di ordine, e i rituali specifici atti a determinare il passaggio da uno stato all'altro si rilevarono elementi significativi per l'intelligenza del «sacrificio» all'interno di un'azione liturgica, in cui ogni gesto assumeva una valenza simbolica rilevante ed efficace. È notevole, fra gli altri, il modello di «spazio significante» con al centro il santo dei santi, simbolo dell'altro mondo e del culmine della santità, con il cortile del tempio per i laici raffigurante questo mondo, con i due altari indicanti la zona intermedia in cui avviene l'incontro fra i due universi e infine con il deserto fuori del campo, lontano dal centro di santità che rappresenterebbe il disordine e il caos verso cui spingere simbolicamente le iniquità della comunità. Collegato a questo modello è l'altro, non meno importante, chiamato «rito di passaggio» che permette di decifrare il significato di determinati riti sacrificali, determinando il passaggio da uno stato di disordine e di allontanamento a quello di ristabilita «dignità» e di reintegrazione nella società, oppure il passaggio dallo stato profano a quello sacro secondo i rituali di consacrazione, oppure il passaggio dallo stato di peccato e di impurità a quello originario di purezza e di grazia attraverso i sacrifici purificatori.

Ai risultati di tali studi si aggiungono anche quegli aspetti dei sacrifici da sempre riconosciuti come il dono, i segni di gratitudine e di comunione, l'immolazione e la tecnica della macellazione, la violenza e lo spargimento di sangue, la consumazione della vittima, o parti di essa, sul fuoco dell'altare, il fumo dei grassi, la spartizione delle carni e la tecnica della commensalità.

Nella recente letteratura sui sacrifici dell'Antico Testamento ci si ricollega ai concetti di alleanza, di socialità, di purezza e di

impurità¹² e si presta attenzione alle posizioni derivate da un approccio antropologico di E.R Leach,¹³ D. Davies, F.H. Gorman,¹⁴ è necessario però che i parametri interpretativi non si limitino alla sola valenza antropologica, ma rendano ragione anche della concezione teologica del Dio di Israele, come il Dio della storia che salva e riscatta, in cui il sacrificio assume un alto valore religioso.

2. *Termini sacrificali principali e loro evoluzione semantica*

a. Olocausto

Il termine 'ō/ôlâ, tradotto in italiano comunemente con «olocausto», deriva da una radice 'lh < 'ly, documentata in tutto il panorama linguistico semitico. L'accadico elû, nella sua coniugazione causativa, significa «far salire, portare qualche cosa al tempio o una specie di tributo in pane o birra presi dai proventi».¹⁵ L'ugaritico 'ly nella coniugazione causativa, esprime anche «il far salire un'offerta verso il cielo» o «offrire un'offerta alla divinità».¹⁶ Il cananeo 'lh/y, sempre in coniugazione causativa, significa «far salire, offrire un'offerta».¹⁷ In aramaico si ha una curiosa situazione, in quanto 'lh come radice verbale, nel senso di «far salire,

¹² Cfr. M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, della stessa autrice, *Implicit Meanings: Essay in Anthropology* (XXXV 1-18) (capp. 16-17), London 1975; R. ABBA, *The Origin*, pp. 131-134; D. DAVIES, *An Interpretation of Sacrifice in Leviticus*, pp. 387-398; J.W. ROGERSON, *Sacrifice in the Old Testament*, pp. 45-59.

¹³ E.R. LEACH, *Culture and Communication*, Cambridge 1976; trad. it., *Cultura e comunicazione. La logica della connessione simbolica*, Milano 1981.

¹⁴ D. DAVIES, *An Interpretation of Sacrifice*, pp. 387-398; cfr. anche la recente opera di F.H. GORMAN, *The Ideology of Ritual, Space, Time and Status in the Priestly Theology* (*Journal of the Study of Old Testament. Supplement, Series 91*), Sheffield 1990.

¹⁵ Cfr. W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, I-III, Wiesbaden 1965-1981, p. 209, 2h.6f (d'ora in poi *AHw*).

¹⁶ Cfr. M. DIETRICH - O. LORETZ - J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits*, 1: *Transcription* (*Alter Orient und Altes Testament*, 24), Neukirchen - Vluyn 1976, 1.19 rr. 185.192; 6.13 r. 1; 6.14 r. 1; T. XELLA, *I Testi rituali*, p. 297; J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAP.PH 106/3, Berlin 1965², n. 2030; C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook, Glossary Indices* (*Analecta Orientalia*, 38), Roma 1967, n. 1855; cfr. anche n. 2356.

¹⁷ Cfr. H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden 1973-1979, p. 159 r. 8; *Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars prima*, Paris 1881 ss., p. 170, r. 2 (d'ora in poi *CIS* I).

offrire un'offerta», viene sostituita da *slq*¹⁸ e da *qrb*¹⁹ che nel Rotolo del Tempio, all'epoca qumranica, è termine tecnico, come in Lv 1-7. È attestato comunque anche l'uso di 'lh.²⁰ Un significato analogo è espresso anche nell'Antico Testamento con 'lh (Hi). Il sostantivo 'ōlâ (olocausto) ha una storia diversa. L'accadico conosce sacrifici che vengono bruciati, come per esempio *maqlûtu*,²¹ da *qalû* II (arrostire, bruciare), riferito a qualunque tipo di sacrificio combusto. Alla stessa maniera anche nei testi ugaritici, il sacrificio da bruciare è indicato con *šrp*²² il cui contenuto sembra molto più vicino al 'ōlâ ebraico di quanto non lo sia il *maqlûtu* accadico.²³

Nell'ambiente punico si ha l'espressione *šlm kll*, per indicare un sacrificio di cui i sacerdoti e gli offerenti non possono mangiare la carne, almeno quella del bestiame grosso; mentre, con il termine *kll*, è descritto un sacrificio di cui una parte della carne della vittima non va all'offerente, ma ai sacerdoti, insieme con una certa retribuzione.²⁴ Il termine *kll* ha un corrispondente linguistico ebraico in *kāfil*, nel senso di «offerta integra» oppure «totale», almeno in Lv 6,15.16; Dt 33,10.²⁵ Nei testi aramaici, a differenza della mancanza di 'lh (Haf), per indicare l'atto di offrire un sacrificio, è presente il termine 'lh, analogo al termine ebraico, per indicare «l'olocausto».²⁶

¹⁸ Cfr. L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER - J.J. STAMM, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, III, Leiden 1983, p. 783; R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in english with Introductions and Critical and Explanatory Note to the Several Books*, II: *Pseudepigrapha*, Oxford 1913, *Testamentum Levi* 36,20, pp. 304-315; J.A. FITZMYER - D.J. HARRINGTON, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts*, (Second Century B.C. - Second Century A.D.), Roma 1978, *Genesis Apocryphon* 21 r. 20, pp. 100-127.

¹⁹ Cfr. R. DEGEN - W.W. MÜLLER - W. RÖLLIG, *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik* 2, Wiesbaden 1974, p. 50; *Testamentum Levi* 34,1; 35,9; B. PORTEN - A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, I: Letters (A); II: Contracts (B); III: Literature, Accounts, Lists (C), Winona Lake 1986-1989-1993, A4.7 rr. 25.28; A4.8 rr. 25.27; A4.9 r. 9.

²⁰ Cfr. Y. YADIN, *The Temple Scroll*, II: *Text and Commentary*, Jerusalem 1983, XVIII r. 9; XXIII r. 11.

²¹ Cfr. AHw 607; *šarāpu* (bruciare) e derivati non sono usati per indicare un sacrificio combusto.

²² Dalla radice che significa ardere; cfr. l'ebraico *šrp*.

²³ Cfr. J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, n. 2690; C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Glossary Indices, n. 2489; P. XELLA, *I testi rituali*, p. 383.

²⁴ Cfr. CIS I, n. 165, rr. 3.5.7.9.11; n. 3915.

²⁵ Cfr. O. LORETZ, *Der hebräische Opferterminus, KLJL «Ganzopfer»*, in «Ugarit-Forschungen», 7 (1975), pp. 569-570.

²⁶ Cfr. B. PORTEN - A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents*, A4.7 rr. 21.25.28; A4.8 rr. 20.25; Y. YADIN, *Temple Scroll*, II, p. 453 e il testo neopunico già citato H. DONNER -

Sono comunque documenti di un'epoca bassa, a partire da quelli di Elefantina, datati nel 408 a.C., di Qumran, fino al I sec. della nostra era. La traduzione italiana «olocausto» si rifà, attraverso la Volgata (holocaustum), al calco morfo-lessico-semanticamente di 'ōlâ sulla base dell'omofonia ὅλος - 'ōlâ e di una affinità semantica, seppur non immediata, riferita alla radice καίω (brucio). Comunque in Senofonte (An. VII, 8,4-5) è ben attestato il termine ὀλοκαυτεῖν, prima (§ 4) insieme a θύω, per indicare «offrire sacrifici e offrire olocausti» e poi (§ 5) è detto ὀλοκαύτει χοίρους τῷ πατρίῳ νόμῳ «sacrificò bruciando interamente alcuni porci secondo le usanze della sua terra».

L'olocausto è ben attestato nei brani della storiografia deuteronomistica e soprattutto nella composizione sacerdotale. È evidente la continua evoluzione della terminologia entro cui si muove il termine 'ōlâ fino a raggiungere una formulazione ben fissata. La stessa osservazione vale per gli altri tipi di sacrifici che accompagnano 'ōlâ e anche per le vittime. Nei testi che usano il verbo 'lh (Hi) per esprimere l'atto di presentazione non compare il sacrificio ḥaṭṭā't e non sembra che il sacrificio zaebaḥ, in questi testi, sia stato unificato a quello pacifico (š'elāmîm).

Con l'espressione 'šh 'ōlâ (fare-offrire un oloocausto) il cerchio si stringe attorno ai testi sacerdotali, i quali, oltre ai tipi di sacrifici già conosciuti, introducono anche ḥaṭṭā't. La stabilizzazione è evidente nei testi di Ez 46,4; Lv 9,2-16; 10,19; 22,18; 23,18.37; Nm 6,14; 7; 28,11.19.27; 29,8.13; 1Cr 16,1; Esd 8,35 e nelle leggi sui sacrifici (Lv 1-7,8), in cui qrb (Hi) è diventato termine tecnico per esprimere l'atto di presentazione dell'animale. Anche la terminologia delle vittime è fissata e il sacrificio zaebaḥ-š'elāmîm è ormai unificato, mentre il sacrificio di espiatione (ḥaṭṭā't) cresce d'importanza. Se colleghiamo questa osservazione al fatto che il sacrificio ḥaṭṭā't non compare mai nei papiri di Elefantina, datati al più tardi nel 394 a.C., con tutta probabilità si può ritenere che, nella seconda metà del IV sec. a.C., appare definitivamente stabilita una terminologia specifica, quasi stereotipa.

W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, n. 159, r. 8 in cui compare anche 'lh (Haf).

b. Sacrificio di comunione

Il termine tipico del sacrificio di comunione (zaebaḥ šelāmîm), si forma in una data epoca con l'unione dei due termini in un unico costruito nominale. La radice zbḥ è documentata ampiamente nell'antico semitico occidentale e orientale. L'accadico, accanto al termine niqū per indicare il sacrificio, usa anche zību, specialmente nell'epoca neoassira, a testimonianza di un influsso del semitico nord-occidentale z/dbḥ, nel significato più specifico di sacrificio cruento, mentre nelle più rare attestazioni dell'epoca paleo-babilonese l'accezione del termine sembrerebbe più generale.²⁷ Nella letteratura sacrificale ugaritica il termine dbḥ, verbale e nominale, è ben attestato per indicare, fra l'altro, l'azione di «immolare, sacrificare un sacrificio dbḥ» e anche il «sacrificio» cruento.²⁸ Il senso del termine ugaritico dbḥ risulta molto vicino a quello dell'ebraico zbḥ nell'ambito culturale.²⁹

La stessa radice è documentata in testi fenici, punici, aramaici e sudarabici.³⁰ Nel senso di «sacrificare, offrire in sacrificio» (zbḥ 's yzbḥ), il termine, come voce verbale, è ben documentato.³¹ Il sostantivo zbḥ (sacrificio, offerta) si trova in costrutti nominali come zbḥ ymm (sacrificio annuale),³² zbḥ šd/šmm (offerta di

²⁷ M.T. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta (Georgia) 1995, *Codex Hammurapi*, IV, pp. 71-142 [cit. CH]. CH IV, rr. 21-22: da-rí-iš-i-ši-mu zi-bi el-lu-tim = (Hammurapi) ha stabilito eternamente sacrifici puri; cfr. B.A. LEVINE, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden 1974, pp. 115-117; AHw, p. 1525.

²⁸ Cfr. J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, n. 722; C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Glossary Indices, n. 637; L.R. FISHER, *Ras Shamra Parallels*, I-III (Analecta Orientalia, 49.50.51), Roma 1972-1975-1981, III, rr. 82.83.213; P. XELLA, *I testi rituali*, p. 365; A. CAQUOT - J.-M. DE TARRAGON, *Textes Ougaritiques*, II, p. 439; J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, pp. 56-59.

²⁹ Cfr. G. DEL OLMO LETE, *El sacrificio de Šapānu y otros sacrificios de Ugarit KTU 1.148* (Aula Orientalis, 8, 1988), pp. 11-15; K. AARTUN, *Eine weitere Parallele aus Ugarit zur kultischen Praxis in Israels Religion*, in «Bibliotheca Orientalis», 33 (1976), pp. 285-281; P. XELLA, *Remarques sur le vocabulaire sacrificiel d'Ougarit*, in «Comptes-Rendus du Groupe Linguistique d'études chamito-sémitiques», 24-28 (1979-1984), 1989, pp. 476-481.

³⁰ Cfr. J. HOFTIJZER - K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, I-II, HO 21/1-2, Leiden - New York - Köln 1995, I, pp. 301-302; J. BERGMAN, *zābah*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Stuttgart 1977, pp. 512-513; M.-J. FUENTES ESTAÑOL, *Vocabulario Fenicio* (Biblioteca Fenicia, 1), Barcelona 1980, pp. 111-112; cfr. le attestazioni in *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, VIII, Paris 1968, p. 150.

³¹ Cfr. CIS I, n. 165, rr. 14.15.16; H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, n. 214 rr. 15.16.(21).

³² Cfr. H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, n. 26 III r. 1; IV r. 4.

focaccia (?) e offerta di olio),³³ *zbḥ* *bmnhṭ* (offerta in dono),³⁴ *b'l hzbḥ/zbḥ* (colui che offre il sacrificio).³⁵ Tali forme inducono a pensare che *z/dbḥ*, come anche per l'ugaritico, può avere il significato di offerta non cruenta. Nei papiri di Elefantina³⁶ si usa il termine *dbḥn* (sacrifici) insieme all'olocausto ('*lwh*), e per questo si pensa che il termine *dbḥ* dovesse significare ugualmente sacrifici di animali. Anche a Qumran la radice *zbḥ* è molto usata, specialmente nel Rotolo del Tempio, sia come voce verbale, nel significato di «sacrificare» e di «offrire sacrifici» d'animali e d'altre offerte,³⁷ sia come sostantivo, anche se meno frequente, ma spesso abbinato a *š'elāmîm*.³⁸ Nelle iscrizioni sudarabiche è documentato l'uso del termine *zbḥ*, per indicare sacrifici cruenti, offerti in luoghi non prestabiliti e appartenenti alla sfera del culto privato.³⁹ La LXX traduce *zaebaḥ*, nella maggioranza dei casi, con il termine *θυσία*, utilizzato anche per tradurre il termine *minḥâ*. Sono comunque utilizzati altri termini per rendere *zaebaḥ*: *θύμα* 9 volte e *θυσίασμα* 7 volte. La Volgata usa preferibilmente «hostia», ma anche «victima», «sacrificium», termine quest'ultimo preferito dalla Vetus Latina.

Anche il termine *š'elāmîm*, dalla radice *šlm* appartiene all'insieme linguistico del semitico, ma, proprio per l'ampio impiego, rimane alquanto difficile determinarne il campo semantico attraverso una corretta distinzione fra l'ambito profano e quello culturale. L'accadico usa diversi termini formati con la radice *šlm*, per indicare scambi di doni fra re e funzionari, per indicare tributi, risarcimenti o prestiti. Nei testi ugaritici, la radice *šlm* è molto

³³ Cfr. CIS I, n. 165 r. 12; n. 167 r. 9; cfr. J.G. FÉVRIER, *Remarques sur le grand tarif de Marseille*, in «Cahiers de Byrsa», 8 (1958-1959), p. 40.

³⁴ Cfr. CIS I, n. 167 r. 10; cfr. anche n. 165 r. 14.

³⁵ Cfr. CIS I, n. 165 rr. 4.8.21; n. 167 r. 23, cfr. anche i frammenti 3916 r. 4 e 3917 rr. 2-3, probabilmente appartenenti al nr. 167 cfr. CIS I, Tomus III Fasc. II, 1947, p. 164.

³⁶ Cfr. B. PORTEN - A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents*, A4.7 r. 28; A4.8 r. 27.

³⁷ Cfr. Y. YADIN, *The Temple Scroll*, LIII r. 3-10; LII rr. 4.5.6.10.13.15.18.20; XVII r. 7 (2x); XLVII rr. 7.11.14.16; IQS IX r. 4 [F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, trad. it., Brescia 1996, pp. 71-95]; IQM II r. 5, *ibidem*, pp. 196-221. Cfr. anche 4QpsDan^a fram.13 r. 2 [J. COLLINS - P. FLINT, *Pseudo-Daniel*, in «Discoveries in the Judaean Desert», XXII (1996), p. 106]; 4Q508,15 r. 1; 513,12 r. 4 [M. BAILLET, *Texte halachique*, in «Discoveries in the Judaean Desert», VII (1982), pp. 287-295]; 4QMMT B rr. 7.8.9 [E. QIMRON - J. STRUGNELL, *Miqsat Ma'aše ha-Torah*, in «Discoveries in the Judaean Desert», X (1994)].

³⁸ Cfr. 4Q513,12 r. 4; 514,2 r. 3 [M. BAILLET, *Texte halachique*, pp. 295-298]; Y. YADIN, *The Temple Scroll*, LII r. 15; LXIII r. 15; XXXVII rr. 11.12; LX r. 7.

³⁹ Cfr. G. RYCKMANS, *Le sacrifice DBḤ dans les inscriptions Šafaitiques*, in «Hebrew Union College Annual», 23 (1950-1951), pp. 431-438.

documentata⁴⁰ anche in ambito cultuale, per indicare il «sacrificio pacifico» ugaritico, scritto sempre nella forma šlmm (plurale tantum), accanto ad altri tipi di sacrifici, specialmente al sacrificio šrp, l'olocausto ugaritico.⁴¹ L'ugaritico usa comunque diversi sostantivi del tipo šlm, al singolare, nel senso di «pace», di «dono di benvenuto» o «dono di saluto», l'aggettivo šlm nel senso di «intero, intatto, non deteriorato». Questi termini sono però distinti dal plurale tantum šlmm (sacrificio pacifico)⁴² molto vicino all'ebraico šelāmîm, non solo per ragioni etimologiche, ma anche, e soprattutto, per affinità semantiche in ambiti culturali e sacrificali.

Nei testi aramaici la radice šlm non compare mai, nella sfera cultuale, nel senso di sacrificio, neppure nei papiri di Elefantina. Al contrario, il termine šlm in ambito sacrificale è presente nella Tariffa di Marsiglia, normalmente letto insieme al termine kll,⁴³ la cui interpretazione però non è chiara e soddisfacente. La lettura proposta delle rr. 3.5.7.9 della Tariffa di Marsiglia è la seguente:

«b'lp ... – kll 'm šw't'm šlm – kll khnm N. ksp ...

[Per quanto riguarda un bue ... – (per) il sacrificio kll o il sacrificio šw't o il sacrificio šlm – interamente i sacerdoti (ricevono) N. pezzi d'argento ...].»

Il termine šlm nel senso di «sacrificio» è attestato anche in altri documenti.⁴⁴ Nelle iscrizioni sudarabiche, il termine šlm è attestato

⁴⁰ Cfr. J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, n. 2614; C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Glossary Indices, n. 2424; P. XELLA, *I testi rituali*, p. 382; A. CAQUOT - J.-M. DE TARRAGON, *Textes Ougaritiques*, p. 441; J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, pp. 59-61; B. JANOWSKI, *Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen šlāmîm-Opfers*, in «Ugarit-Forschungen», 12 (1980), p. 233 nota 6; L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER - J.J. STAMM, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon*, IV, 1990, pp. 1421-1422.

⁴¹ Cfr. A. HERDNER, *Nouveaux textes alphabetiques de Ras Shamra*, in «Ugaritica», 7 (1977), pp. 8-9; J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, pp. 62-63; B. JANOWSKI, *Erwägungen*, pp. 134-137, 246-249; M. DIETRICH - O. LORETZ, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit I. Ein Forschungsbericht*, in «Ugarit-Forschungen», 13 (1981), pp. 77-82.

⁴² Cfr. L.R. FISHER - F.B. KNUTSON, *An Enthronement Ritual at Ugarit*, in «Journal of Near Eastern Studies», 28 (1969), pp. 157-167; A. HERDNER, *Nouveaux textes alphabetiques de Ras Shamra*, p. 34; B. JANOWSKI, *Erwägungen*, pp. 237-241; M. DIETRICH - O. LORETZ, *Neue Studien I*, pp. 82-88; sull'argomento cfr. anche P. BORDREUIL - D. PARDEE, *Le rituel funéraire ougaritique RS 34.126*, in «Syria», 59 (1982), p. 122 r. 31; p. 128 e l'originale posizione di G. GARBINI, *Note sui testi rituali ugaritici*, in «Oriens antiquus», 22 (1983), p. 58.

⁴³ Cfr. CIS I, n. 165 rr. 3.5.7.9.11, ma manca nei documenti 167.3915.3916 e 3917.

⁴⁴ Cfr. H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, n. 51 Vs. r. 5; 120 r. 2; cfr. anche la rilettura dell'iscrizione fenicia di Cipro del IX secolo

nel significato di «sacrificio-offerta» di famiglia-clan presentata in un luogo sacro, con una connotazione sociale di relazioni fra le famiglie.⁴⁵ È sorprendente che la radice šlm, nel senso di «sacrificio», non compaia nei testi aramaici palestinesi, come del resto nei papiri di Elefantina, mentre ricorre abbondantemente nel senso di «salute, benessere» e come augurio nella corrispondenza epistolare.⁴⁶

La versione greca rende la radice ebraica šlm nell'ambito culturale, spesso unita a zaebaḥ, con εἰρηνικός 28 volte, mentre con σωτήριον 62 volte; da notare nel codice B l'uso di τέλειος 6 volte nel senso di «integro». Come si vede, non c'è uniformità; infatti, le traduzioni del Pentateuco, Giosué ed Ezechiele si discostano da quelle dei libri di Samuele, Re e Proverbi, in cui š'elāmîm è reso con εἰρηνικός.⁴⁷ La versione latina antica ha «(sacrificium) salutare» oppure «(hostia) salutis», mentre la Volgata rende la locuzione ebraica con «(hostia-victima) pacificorum-pacifica».

Secondo i testi biblici, il sacrificio zaebaḥ è compreso come un sacrificio in piena regola, spesso nominato da solo, per indicare il culto sacrificale, che non richiede di essere accompagnato da altri tipi di sacrifici, anche se non mancano le descrizioni composite con altri termini sacrificali, nelle quali, comunque, domina il binomio 'ōlâ - zaebaḥ. Il sacrificio š'elāmîm, invece, usato più raramente e in pochi libri dell'Antico Testamento, è sempre in combinazione con 'ōlâ. All'epoca del risveglio delle città-stato aramaiche, prima del nuovo impero assiro, il termine zaebaḥ rappresenta il tipo più comune di sacrificio ed è in uso presso tutte le popolazioni di lingua aramaica dalle città del lato occidentale dell'alto Eufrate, da quelle sull'Oronte e sulla costa fenicia fino a quelle della Palestina. A questo punto la Torah di Ezechiele diventa un'importante testimonianza per il mutamento della terminologia sacrificale di zaebaḥ e di š'elāmîm. L'autore di Ez 40-48 preferisce š'elāmîm, termine molto meno usato dalle popolazioni aramee, che comunque

a.C. fatta da E. PUECH, *Remarques sur quelques inscriptions phéniciennes de Chypre*, in «Semitica», 29 (1979), pp. 19-26.

⁴⁵ Cfr. G. GARBINI, *Nuove iscrizioni sabee*, in «Annali dell'istituto universitario orientale di Napoli», 33 (1973), pp. 31-46; B. JANOWSKI, *Erwägungen*, pp. 256-257.

⁴⁶ Cfr. J.A. FITZMAYER - D.J. HARRINGTON, *A Manual of palestinian Aramaic Texts* (Biblica et Orientalia, 34), Roma 1978, p. 339; K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984. *Ergänzungsband*, Göttingen 1994, pp. 711-712.

⁴⁷ Cfr. S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966, pp. 273-297; A. CHARBEL, *Zbḥ šlmym. Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso*, Gerusalemme 1967, pp. 56-58.

conoscevano come termine sacrificale fin dai tempi antichi. *Zaebaḥ* però era più comune nei culti alle divinità straniere e, forse per questo, in Ez 40-48 fu sostituito con *šēlāmîm*, quando la riflessione teologica, culturale e sacrificale incominciò a distinguere sempre più profondamente tra sacralità di Israele e idolatria delle altre popolazioni. L'affinità dei due tipi di sacrifici ha permesso un'alternanza dei due termini fino alla loro completa fusione nella composizione culturale sacerdotale in *zaebaḥ šēlāmîm*. L'immolazione di una bestia della specie bovina o caprovina, la combustione delle parti grasse della vittima sul fuoco, la ripartizione della carne, le spettanze per i sacerdoti e la partecipazione gioiosa al banchetto sacrificale sono le caratteristiche più evidenti, espresse, più o meno marcatamente, nei sacrifici di comunione.

Nella fusione dei due termini rimangono le funzioni pubbliche del sacrificio in occasioni regolari e speciali e in quelle private come sacrifici votivi (*zaebaḥ nēder*), spontanei (*zaebaḥ nēdābā*) e di ringraziamento (*zaebaḥ tōdā*), insieme alla minuziosa normativa sulle spettanze per i sacerdoti e alla caratteristica gioiosa, per l'aria di festa che si crea attorno al banchetto sacrificale.

c. Sacrifici espiatori

Col termine *ḥaṭṭā't* l'ebraico biblico indica un tipo di sacrificio tradotto normalmente con «sacrificio espiatorio». La radice *ḥṭ'* è comune al semitico orientale e occidentale nel senso di «commettere un errore, sbagliarsi, peccare, non rispettare i patti stipulati». L'accadico *ḥatû* (II) e i sostantivi *ḥitītu*, *ḥītu* esprimono il campo semantico dell'errare-errore, peccare-peccato, non riuscire a raggiungere uno scopo, mancare-mancanza. Non è però documentato l'uso del sostantivo in ambito culturale, come sacrificio o offerta.⁴⁸ Anche l'ugaritico *ḥṭ'* è documentato nel senso di «peccare, commettere errori», ma non si trova mai il sostantivo nel significato culturale di sacrificio.⁴⁹ Nell'area fenicio-punica la radice *ḥṭ'* nel senso di

⁴⁸ Cfr. *AHw*, pp. 337-338; p. 350; *CAD H*, pp. 153-156, 158-159, 208-210 (*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago - Glückstadt 1956 ss.); G. KESTEMONT, *La faute et le délit dans la terminologie juridique du palais*, in P. GARELLI (ed), *Le Palais et la royauté. Archéologie et Civilisation*, XIXe Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 29 juin - 2 juillet 1971, Paris 1974, pp. 473-487; B.A. LEVINE, *Presence*, p. 102 nota 126.

⁴⁹ Cfr. C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Glossary Indices, n. 952; J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, n. 1019.

«trasgredire, commettere un peccato» compare raramente.⁵⁰ Si trova documentata nei papiri di Elefantina,⁵¹ ma mai nel senso di «sacrificio espiatorio o per il peccato». In epoca tardiva, specialmente nei manoscritti di Qumran, si nota un incremento dell'uso della radice ḥṭ' e del sostantivo ḥṭ'/y sia nel senso di «peccare-peccato-colpa» che in quello di «sacrificio espiatorio». I testi halachici,⁵² il Rotolo del Tempio (26 attestazioni)⁵³ e altri brani e frammenti in cui predomina ḥaṭṭā't nel senso di «peccato»,⁵⁴ sono significativi, in quanto lasciano intravedere che la terminologia sacerdotale veterotestamentaria degli ordinamenti del sistema sacrificale è diventata ormai un punto di riferimento. In un gruppo di iscrizioni sud-arabiche preislamiche compare il termine ḥṭ' nel senso di «sacrificio espiatorio o per il peccato» alla fine della confessione del penitente insieme all'assolvimento della pena.⁵⁵ Questi documenti occupano un posto rilevante per la comprensione dell'evoluzione del termine ḥaṭṭā't nel senso di «sacrificio espiatorio», se si tiene presente che manca nei papiri di Elefantina ed è documentato soltanto in testi tardivi palestinesi, chiaramente sottoposti all'influsso della terminologia sacrificale sacerdotale dell'Antico Testamento.

⁵⁰ Cfr. A. CAQUOT, *Un sacrifice expiatoire a Ras Shamra*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 42 (1962), pp. 201-211; P. XELLA, *I testi rituali*, pp. 256-267; J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, pp. 92-97; A. CAQUOT - J.-M. DE TARRAGON, *Textes Ougaritiques*, pp. 140-149.

⁵¹ Cfr. B. PORTEN - A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents*, C1.1 col. 4 r. 50; col. 9 r. 128 [141].

⁵² Cfr. 4Q394-398 B rr. [5].13.15.31.70 [E. QIMRON - J. STRUGNELL, *Miqsat Ma'ase ha-Torah*, in «Discoveries in the Judean Desert», 10 (1994)]; 4Q276-277 A,1 (r. 9) [R.H. EISEMAN - M. WEISE, *The Dead Sea Scrolls uncovered. The first complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for over 35 Years*, Shaftesbury 1992, pp. 210-212].

⁵³ Cfr. Y. YADIN, *Temple Scroll, I: Introduction*, Jerusalem 1983, pp. 143-146; G.A. ANDERSON, *The Interpretation of the Purification Offering (ḥṭ') in the Temple Scroll (11Q Temple) and Rabbinic Literature*, in «Journal of Biblical Literature», 111 (1992), pp. 17-35.

⁵⁴ Cfr. 1QH I r. 22; VI r. 6 [F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, pp. 512-565]; 1QS I r. 25; XI r. 9; 4Q174,1-2 col. 1 r. 6 [J.M. ALLEGRO, *Qumran Cave 4.1*, pp. 53-57]; 180,2-4 col. 2 r. 5 [*ibidem*, pp. 77-79]; 181,1 r. 1 [*ibidem*, pp. 79-80]. 184,1 r. 9 [*ibidem*, pp. 82-85]. Cfr. anche 4Q508,41 r. 1; 512 col. VIII,28 r. 4 [M. BAILLET, *Textes liturgiques*, in «Discoveries in the Judean Desert», 7 (1982), pp. 262-286].

⁵⁵ Cfr. G. RYCKMANS, *Deux inscriptions expiatoires sabéennes*, in «Revue biblique», 41 (1932), pp. 393-397; dello stesso autore, *La confession publique des péchés en Arabie méridionale préislamique*, in «Le Muséon», 57 (1944), pp. 1-14; C. ROBIN, *Inventaire des inscriptions sudarabiques, I/A: Les Documents*, Paris - Roma 1992, pp. 100-102, 104-105.

La versione greca rende il termine ḥaṭṭā't con ἀμαρτία 238 volte. I traduttori greci si erano però accorti che, in certi contesti, il termine assumeva un valore semantico un po' diverso; infatti, da «peccato-colpa» slitta verso il campo semantico di «sacrificio espiatorio» fino a significare la «vittima che serve per compiere il sacrificio espiatorio». In questi casi il traduttore ha cercato di rendere la nuova sfumatura con la particella di relazione περὶ, più raramente εἰς. Quando si parla della testa, del sangue o del grasso della vittima, nella LXX si trova la frase τὸ περὶ τῆς ἀμαρτίας, mentre, per indicare che si tratta di un dono o di un animale per il sacrificio espiatorio, si usa περὶ τῆς ἀμαρτίας. Nelle versioni latine si ha «pro peccato», che può significare, secondo il contesto, «per il peccato-colpa» o «per il sacrificio che espia il peccato».

La singolarità di questo tipo di terminologia sacrificale espiatoria sta nel fatto che è documentata soltanto in alcune iscrizioni sud arabe preislamiche e, nell'Antico Testamento, quasi esclusivamente nel Levitico (capitoli 4-16), nel libro dei Numeri e in Ezechiele (capitoli 40-48). Il problema che pone l'uso di ḥaṭṭā't, come atto sacrificale espiatorio, riguarda la difficoltà di poter determinare l'epoca, quando è avvenuto lo spostamento semantico del termine verso un ambito strettamente sacrificale. L'evoluzione semantica da ḥaṭṭā't - peccato a ḥaṭṭā't - atto sacrificale per annullare lo stato di peccato o di impurità è avvenuta all'interno della ristrutturazione culturale, patrocinata dalla riflessione teologica sacerdotale. La funzione espiatoria, che veniva attribuita ai sacrifici minhâ, zaabah, 'ôlâ, kaḥîl,⁵⁶ diventa esclusiva del sacrificio ḥaṭṭā't. In contesti normativi riferiti alle celebrazioni rituali delle feste, il sacrificio ḥaṭṭā't è molto spesso unito ad altri sacrifici, specialmente a 'ôlâ e a minhâ. La determinazione del luogo dove offrire il sacrificio ḥaṭṭā't è significativa, perché rivela un'epoca in cui era ormai indispensabile offrire i sacrifici nella «tenda di convegno», cioè nel tempio, dove dimora Yhwh, più che nei santuari o negli «alti luoghi». Il sacrificio ḥaṭṭā't può essere utilizzato sia nella sfera pubblica che in quella privata, ma la consumazione della carne spetta solo ai sacerdoti, e non in tutti i casi. È comunque un sacrificio cruento e le vittime sacrificali preferite sono il giovenco (par baen bāqār) e il capro (šē'îr 'izzîm), ma in casi particolari è previsto anche l'uso di tortore e di colombe.

⁵⁶ Cfr. 1Sm 3,14; 7,6,9; 26,19; Lv 1,4; 14,20; 16,25; Ez 45,15-17.

Degne di nota sono le espressioni con ḥaṭṭā't *in status constructus*, nelle quali la vittima, durante la cerimonia, acquista una chiara importanza, tanto da divenire essa stessa ricoperta di peccato, in modo tale che, per mezzo della sua immolazione, vengano annullate tutte le malefiche conseguenze del peccato. Ciò potrebbe indicare uno stadio primitivo del concetto di «sostituzione» nei sacrifici espiatori. È possibile che «animale-vittima di peccato» rappresenti l'anello di slittamento fra peccato e sacrificio espiatorio: da «animale-vittima di peccato» si passa a «animale-vittima per il sacrificio espiatorio».

L'altro termine dell'ambito espiatorio è 'āšām, tradotto comunemente con «sacrificium pro delicto», in italiano, con «sacrificio di riparazione» o, anche se meno usato, con «sacrificio per la colpa»,⁵⁷ presenta notevoli difficoltà. La radice 'šm non sembra che venga usata fuori dell'ambiente ebraico e arabo ('iṭm). Se i termini ugaritici 'aṭm e 'iṭm siano riferibili alla radice ebraica 'šm rimane attualmente un problema irrisolto. Nelle iscrizioni aramaiche, il termine 'šm compare spesso nel senso di šm (nome),⁵⁸ ma mai nel senso di sacrificio e, come ḥaṭṭā't, anche 'āšām manca nei documenti di Elefantina. In una lettera in ebraico scritta su un ostrakon, attualmente in sei pezzi, nelle rr. 11-12 compare il termine m'[šm] nel senso di «colpa».⁵⁹ A Qumran, la radice 'šm, nella funzione di verbo e di sostantivo ('šmh), nel senso di «essere colpevole, colpevolezza, colpa», è ben documentata.⁶⁰ Nel testo 4Q266 rr. 2-3 l'espressione «presentano il suo sacrificio espiatorio e il suo sacrificio riparatorio» (yby'w 't ḥṭṭw [w]'t 'šmw) è importante per il

⁵⁷ Cfr. L. MORALDI, *Espiazione*, pp. 179-180; N.M. LOSS, *La terminologia e il tema del peccato in Lev 4-5*, in «Salesianum», 30 (1968), p. 452.

⁵⁸ Cfr. il Pentateuco Samaritano 'šm'; J. HOFUZZER - K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, II, pp. 1155-1159.

⁵⁹ Sulla ricostruzione della finale della riga 11 e dell'inizio della riga 12 il problema non sta tanto in m'[šm], che non fa difficoltà, ma sul seguito [hšb n' 't]bgdy («... io sono innocente da colpa; che mi si renda dunque la mia tunica»). L'iscrizione è databile all'ultimo quarto del sec. VII a.C. Cfr. F.M. CROSS, *Epigraphic Notes on Hebrew Documents of the Eighth-Sixth Centuries B.C.*, II: *The Murabba'at Papyrus and the Letter found near Yabneh-Yam*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 165 (1962), pp. 34-46; H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, n. 200; A. LEMAIRE, *Inscriptions hébraïques*, I: *Les Ostraca* (Littératures Anciennes de Proche-Orient, 9), Paris 1977, pp. 259-268.

⁶⁰ Cfr. per esempio 1QM VI r. 17; XIV r. 3; 1QH IV r. 37; VI r. 8; 3Q9, 1 r. 3; 3 r. 2 [M. BAILLET, *Un texte de la secte*, in «Discoveries in the Judean Desert», 3 (1962), pp. 100-101]; 4Q169, 3-4 col. II r. 6; col. III r. 4 [J.M. ALLEGRO, *Qumran Cave 4.1*, pp. 37-42]; 181, 1 r. 1; 184, 1 r. 3.10; 4 r. 5; 512 col. V r. 15; 513, 2 col. II r. 6.

chiaro riferimento al Levitico, perché abbina le prescrizioni di Lv 4,27-28 e 5,14-15.⁶¹ Nel Rotolo del Tempio il termine è usato nel senso comune di «colpa»,⁶² ma anche con significato culturale, insieme a ḥṭ't, per «sacrificio di riparazione».⁶³

Nella versione greca la radice 'šm è tradotta con circa 15 termini diversi e ciò indica la difficoltà che già allora presentava tale termine. La forma sostantivata 'āšām, nella maggior parte dei casi, è resa con il termine πλημμέλεια, soprattutto nei testi sacrificali del Levitico, per distinguerla da ἁμαρτία che traduce normalmente il termine ḥaṭṭā't; solo in quattro casi⁶⁴ 'āšām viene reso con ἁμαρτία. Con la distinzione tra ἁμαρτία e πλημμέλεια è probabile che in ambito sacrificale si volesse, in qualche modo, distinguere il sacrificio offerto per eliminare nel colpevole gli effetti del peccato commesso, dal sacrificio offerto per riparare il danno causato ad altri dallo stesso errore. Comunque le ambiguità del testo ebraico, per quanto riguarda la distinzione in ambito sacrificale tra ḥaṭṭā't e 'āšām, sono rimaste anche nella versione greca.⁶⁵

Si può dire che 'āšām, come termine sacrificale, è riscontrabile soltanto nell'Antico Testamento, specialmente nei testi culturali del Levitico e dei Numeri e in alcuni passi del Rotolo del Tempio. Negli altri brani dell'Antico Testamento e della letteratura qumranica, come pure nei testi arabi preislamici, la radice 'šm è usata nel senso di «essere in colpa» e in quello di «peccato-colpa». Nell'accezione sacrificale non si ha traccia di 'āšām al di fuori dell'Antico Testamento e di alcuni scritti di Qumran. La sua comprensione, però, risulta molto complessa e una soluzione della problematica diventa forse possibile, attribuendo al termine significati diversi a seconda delle circostanze: dal significato di «colpa» a quello di «fatti illeciti», soprattutto nella sfera del sacrum, anche se non inten-

⁶¹ Cfr. J.M. BAUMGARTEN, A «Scriptural» Citation in 4Q Fragments of the Damascus Documents, in «Journal of Jewish Studies», 43 (1992), p. 95; R.H. EISENMAN - M. WISE, *Dead Sea Scrolls uncovered*, pp. 212-219; F. GARCIA MARTINEZ, *Testi di Qumran*, p. 146, cataloga il frammento sotto 4Q267 fram.18 col. V rr. 2-3, cfr. anche le sue annotazioni all'opera di R.H. Eisenman e M. Wise in *Notas al margen*, pp. 123-150. Cfr. J.M. BAUMGARTEN, *The Damascus Document (4Q266-273). Qumran Cave 4. XIII*, in «Discoveries in the Judean Desert», 18 (1996), p. 76.

⁶² Y. YADIN, *The Temple Scroll*, XXVI r. 12; XXXII r. 6; XXXV r. 12(?); LI r. 14; LVIII r. 17; LIX r. 9.

⁶³ *Ibidem*, XXXV rr. 11.14.15.

⁶⁴ Cfr. Lv 5,7; Nm 18,9; 2Re 12,17; Is 53,10.

⁶⁵ Cfr. S. DANIEL, *Recherches*, pp. 313-316.

zionali; dal «senso di risarcimento dei danni causati» fino a quello di «sacrificio» per annullare gli effetti malefici degli errori commessi.

È probabile che nella raffinata e incessante riflessione sul peccato sia subentrata, in seguito, la necessità di distinguere ulteriormente determinati contenuti di azioni erranee, indicando l'atto riparatorio e lo stato di colpevolezza con la radice 'šm. Per analogia fu poi anche coniato un nuovo tipo di sacrificio-'āšām, distinto da quello ḥaṭṭā't. Purtroppo la distinzione non è così rigorosa. Infatti, secondo il TM (Lv 5,6) il sacrificio-'āšām viene offerto per il peccato ḥaṭṭā't e nel v. 5 le voci verbali yae'šam e ḥāṭā' sembrano sinonimi. Anche nel v. 7 si dice di presentare un risarcimento ('aet 'ašāmô) per l'errore commesso ('ašaer ḥāṭā') a cui, però, corrispondono i sacrifici ḥaṭṭā't e 'ōlā. Nei vv. 15.25, invece, all'atto riparatore ('āšām) corrisponde il sacrificio-'āšām e nei vv. 17-18a, per una mancanza tutta particolare, viene indicato lo stato di colpevolezza con il termine 'āšām, a cui è riferito il sacrificio 'āšām; la situazione viene poi chiarita nel v. 19. Il sacrificio 'āšām è cruento e le vittime preferite per l'immolazione sono il montone ('ayil) e l'agnello (kaebaes). I testi, nei quali gli altri tipi di sacrifici ricorrono insieme a 'āšām, sono relativamente pochi e si trovano soprattutto in Ezechiele e il termine ḥaṭṭā't è preferito. Del resto, in Lv 7,7 si afferma che la normativa per i due sacrifici è la stessa.

d. Offerta vegetale

Del termine minhâ, tradotto in italiano con «tributo», «dono» e, finalmente con «oblazione», per indicare un'offerta vegetale, non è stata ancora chiarita l'etimologia; pertanto, è richiesta molta prudenza nell'indicare la categoria.⁶⁶ L'accadico mānahtu, nella forma plurale, è usato per indicare i proventi che derivano dal lavoro, dalla vendita di case e di campi, senza accenno alcuno alla sfera religiosa e culturale.⁶⁷ L'ugaritico mnḥ non fa parte del vocabolario culturale, tuttavia è documentato nel senso profano di «dono, tributo».⁶⁸ Nel testo RS (1957).701 Rct.r. 6, mnḥt viene

⁶⁶ Cfr. H.-J. FABRY, *minhâh*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, Stuttgart 1984, pp. 987-989.

⁶⁷ Cfr. AHW, pp. 601-602.

⁶⁸ Cfr. M. DIETRICH - O. LORETZ - J. SAMMARTÍN, *Die Keilalphabetischen Texte*, 1.2 I r. 38 ybl ... mnhyk (cfr. Os 10,6; Sof 3,10); 4.91 r. 1; J. AISTLEITNER, *Wörterbuch*

compreso nel senso di «cereals»,⁶⁹ per la presenza di š'r (orzo) alla r. 1. Nell'area fenicio-punica, a partire dal IV sec. a.C., si hanno attestazioni del termine mnht anche nel senso cultuale di offerta non cruenta, per esempio nelle cosiddette tariffe di Marsiglia e di Cartagine.⁷⁰ Nel senso di «offerta vegetale» il termine è documentato nei papiri di Elefantina, sia in forma assoluta mnhh, che enfatica mnht⁷¹ e anche nell'aramaico biblico (Esd 7,17; Dan 2,46). Nel senso di «offerta vegetale» è attestato abbondantemente all'epoca qumranica.⁷² I traduttori greci preferirono il termine generico θυσία per rendere minhâ, soprattutto nell'ambito cultuale, ma fuori del Pentateuco usarono anche δῶρον, né mancarono i tentativi, soprattutto nel codice B, di riprodurre foneticamente il termine ebraico con la grafia μαννα (2Re 5 volte; Ez 8 volte). Prima di divenire un termine tecnico del linguaggio cultuale, ben documentato a partire dai papiri di Elefantina, dalle tariffe puniche e all'epoca qumranica, minhâ è utilizzato in ambito profano, come appare anche dai testi ugaritici, nel senso di «tributo, dono».

Il termine minhâ viene utilizzato in diversi ambiti semantici. Tenendo presente che nelle attestazioni più antiche extrabibliche domina il significato di «tributo» o «dono» in senso profano, è probabile che anche presso gli ebrei minhâ sia stato un termine inizialmente usato per indicare il pagamento dei tributi ai vincitori oppure doni offerti in omaggio per raggiungere qualche scopo (cfr. Gd 3,15.17; 1Sm 10,27; 2Sm 8,2.6; 1Re 5,1; 10,25; 2Re 17,3-4; 20,12; 1Cr 18,26; 2Cr 9,14; 17,11). In seguito, minhâ venne usata per indicare anche un dono presentato alla divinità, spostandosi così dall'ambito semantico profano a quello religioso (cfr. per esempio Gd 6,18; 13,19.23; 1Re 18,29.36; 2Re 3,20; 2Cr 32,23; Is 1,13; Ml 1,13; 3,3). In questi testi non si tratta ancora di un'offerta

der ugaritischen Sprache, n. 1597; C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Glossary Indices, n. 1500.

⁶⁹ Cfr. M. DAHOOD, *An economic Text*, in L.R. FISHER (ed), *The Claremont Ras Shamra Tablets* (Analecta Orientalia, 48), Roma 1971, pp. 31-32.

⁷⁰ Cfr. CIS I, 14 r. 5; 165 r. 14; 167 r. 10; H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, n. 43 r. 13; n. 145 r. 13; n. 159 r. 8; cfr. J. HOFTUZER - K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, II, p. 659.

⁷¹ Cfr. B. PORTEN - A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents*, A4.7 Vrs.rr. 21.25; A4.8 Rct.r. 21; A4.9 Rct.r. 9; A4.10 r. 11; cfr. anche A4.5 Vrs.r. 14.

⁷² Cfr. Y. YADIN, *The Temple Scroll*, XIV rr. 15.17; XVII r. 7; XVIII r. 13; XIX r. 11; XX r. 9; XXVI r. 7 ecc.; 4Q513 12 r. 2; 4Q504 1-2 col. IV r. 10; 4Q508 9 r. 1; 4QMMT B r. 11; cfr. anche *Genesis Apocryphon* 21 rr. 2-20; *Testamentum Levi* 33,19 (per l'edizione cfr. *supra*, nota 18).

ben definita, come avverrà in seguito, quando essa servirà per esprimere l'oblazione rituale rispetto agli altri sacrifici; in tal caso viene specificata nei suoi ingredienti e nella sua collocazione culturale durante i riti sacrificali e nelle feste, come attestano i brani culturali in Levitico, Numeri e Ezechiele, fino a divenire, in Lv 2, l'oggetto di un trattato particolare sulla sua composizione, preparazione, sacralità e rito. Accanto all'oblazione (*minhâ*) ci sono altri termini per indicare speciali offerte vegetali come *l'bônâ* e *laehaem*.

e. *l'bônâ* e *laehaem*

Con *l'bônâ* in Lv 1-7 s'intende l'incenso, associato, oltre che ai pani di proposizione (Lv 24,5-9), soprattutto all'oblazione (Lv 2,1.15.16; 6,8), quasi un suo elemento costitutivo, scelto come parte del memoriale, da bruciare sull'altare. Il suo uso è vietato nell'oblazione per il peccato (Lv 5,11) e nell'oblazione della gelosia (Nm 5,15). Nei papiri di Elefantina,⁷³ l'offerta dell'incenso, più che abbinata con l'oblazione, sembra che faccia parte di una enumerazione di offerte e non risulta come elemento dell'oblazione. In questo senso l'offerta dell'incenso è menzionata anche in Is 43,22-25; Gr 17,26; 41,5; Ne 13,9; 1Cr 9,29. L'offerta dei profumi però, oltre che avere una storia antica e comune anche nei rituali di altri popoli, costituisce un sacrificio particolare, chiamato *q'ôraet*. In Es 30,34-38 vengono stabilite le regole della miscelazione di varie sostanze aromatiche (fra le quali è presente anche l'elemento *l'bônâ zakkâ*, ossia incenso puro) per formare l'offerta dei profumi. L'importanza delle offerte aromatiche è giustificata dalla presenza dell'altare dei profumi (Es 30,1-10; 37,25-29; 39,38; 40,5.27), a cui è attribuita una santità tutta particolare, probabilmente per la sua vicinanza al Santo dei Santi. Questo tipo di offerta profumata, miscuglio di varie sostanze aromatiche, veniva presentata al sacerdote due volte al giorno (Es 30,7-8) ed è anche menzionata nel rituale del giorno dell'espiazione (Lv 16,12-13), dove il fumo odoroso ha un intrinseco valore purificatore. Richiamando quel sostrato antico di fumo aromatico destinato a calmare gli dèi, rimasto nel-

⁷³ Cfr. P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation* (Littératures Anciennes du Proche-Orient), Paris 1972, nr. 102 rr. 21-25; nr. 103 rr. 9-10; nr. 104 r. 11.

l'espressione $\text{rê}^{\text{a}}\text{h hannîḥ}^{\text{a}}\text{h}$ (odore piacevole che calma) si trova nell'olocausto, nell'oblazione e nei sacrifici di comunione. Il rito che accompagna l'offerta dei profumi, esprimente gioiosa venerazione per Yhwh, l'unico vero Signore del popolo, acquisisce quel senso purificatore che diventerà il denominatore comune dei sacrifici israeliti.⁷⁴

Con *laeḥaem*, varie specie di pani, focacce e dolci, si indica un tipo di speciale offerta «vegetale» ampiamente documentato in tutta l'area mesopotamica e a Ugarit. Anche in Israele ricorre la tavola di Yhwh su cui apparecchiare il «cibo del Signore» (Lv 21,6,8; 22,25; Nm 28,2; Ez 44,7,16). Un tipo di offerta denominata *laeḥaem happānîm*, tradotta con «pani della proposizione», secondo Lv 24,5-9 veniva deposta su una tavola (altare) davanti a Yhwh. Tale offerta consisteva in dodici focacce di farina disposte in due file di sei e su ogni fila veniva messo l'incenso puro che, bruciato in onore di Yhwh, avrebbe reso piacevoli le focacce, divenute «cosa santissima» e consumate solo dai sacerdoti in un luogo santo.⁷⁵ Nell'ipotesi di A.R. Johnson,⁷⁶ accettata da R. de Vaux,⁷⁷ l'espressione *laeḥaem happānîm* è resa con «pani personali» di Yhwh; letteralmente suonerebbe: «i pani della faccia». Per questo motivo alcuni testi, attenti alle espressioni troppo antropomorfe e troppo simili ai riti pagani, hanno modificato l'espressione in «pani della serie» (1Cr 9,32; 23,29; Ne 10,34; 2Cr 13,11), come pure la «tavola della faccia» (Nm 4,7) diventa «tavola della serie» (1Cr 28,16; 2Cr 29,18). Questa reazione giustifica, in qualche maniera, l'ipotesi di P.A.H. de Boer⁷⁸ secondo cui sul pane veniva stampigliata la faccia della divinità, richiamandosi a una prassi dei cananei, conosciuta anche da Geremia (7,18; 44,19). L'autore stesso però conviene che l'idea di una simile offerta, che simultaneamente è dono per

⁷⁴ Sull'argomento cfr. M. HARAN, *The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual*, in «Vetus Testamentum», 10 (1960), pp. 113-129; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, pp. 301-302; E. COTHENET, *Parfums*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, VI (1960), pp. 1312-1323; D. KELLERMANN, *l'bonāh*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, pp. 454-460.

⁷⁵ Cfr. Es 25,30; Nm 4,7; 1Sm 21,6-7; 1Re 7,48.

⁷⁶ A.R. JOHNSON, *Aspects of the Use of the Term panim in the Old Testament*, in J. FÜCK (ed), *Festschrift für Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstag 1. September 1947*, Halle a.d. Saale 1947, p. 159.

⁷⁷ R. DE VAUX, *Les sacrifices*, p. 38.

⁷⁸ P.A.H. DE BOER, *An Aspect of Sacrifice*, in «Vetus Testamentum», 23 (1972), Suppl., pp. 35-36.

la divinità, ma anche dono da parte della divinità, appartenga a un'epoca dell'Israele ancora sincretista. Anche l'espressione simile o alternativa laeḥaem 'elōhīm (Lv 21,6.8.17.21; 22,25), alla lettera «pane degli dei», è carica del suo significato pieno riferito al Dio di Israele creatore e signore.⁷⁹ L'offerta vegetale laeḥaem happānīm nei testi dell'Antico Testamento aveva con molta probabilità lo scopo di riproporre costantemente il patto stipulato con le dodici tribù, le quali attraverso questa offerta si riconoscevano alterne a Yhwh e a lui debitrici del loro sostentamento.

3. *Rilettura del fenomeno nella composizione sacerdotale*

La relazione dell'uomo con la divinità è carica di conseguenze per il fatto che le due parti non stanno sullo stesso piano. Il sentimento innato di inferiorità col quale l'uomo si pone davanti a Dio lo ha costretto ad elaborare particolari rituali per annullare ogni possibile elemento disturbatore. L'uomo antico, cosciente di poter recare offese alla divinità in molti modi, ha trovato nel sistema sacrificale la forma più adatta per ristabilire un'eventuale rottura. Ogni sacrificio, anche se in modo embrionale rispetto a quelli specifici, racchiude in se stesso un carattere espiatorio. In Israele ḥaṭṭā't e 'āšām rappresentano i due sacrifici tipici con funzioni di purificazione, di espiazione e di riparazione. È stato fatto notare che tali sacrifici non sono documentati nei reperti epigrafici arcaici ebraici ed aramaici e neanche nei papiri di Elefantina, e cioè fino circa al 380 a.C. Ciò significa che la funzione purificatoria ed espiatoria, attribuita in qualche maniera a minhā, zaebaḥ, 'ōlā e kafīl, diventa esclusiva del sacrificio ḥaṭṭā't, ma in epoche posteriori, a partire cioè dal postesilio, come sembrerebbe dimostrare non solo un'analisi interna ai testi dell'Antico Testamento, ma anche un confronto con i dati dell'epigrafia.⁸⁰ Questa osservazione

⁷⁹ Cfr. GK § 124g; W. HERRMANN, *Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 72 (1960), pp. 205-216. Cfr. Y. YADIN, *The Temple Scroll*, XIV rr. 15.17; XVII r. 7; XVIII r. 13; XIX r. 11; XX r. 9; XXVI r. 7 ecc.; 4Q513 12 r. 2; 4Q504 1-2 col. IV r. 10; 4Q508 9 r. 1; 4QMMT B r. 11; cfr. anche *Genesis Apocryphon*, p. 21 rr. 2-20; *Testamentum Levi*, 33,19.k, pp. 205-216 (per l'edizione, cfr. *supra*, nota 18).

⁸⁰ Su questo argomento cfr. W. ZWICKEL, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (Forschungen zum Alten Testament, 10), Tübingen 1994, pp. 349.

evidenzia l'importanza sempre più incisiva del concetto di santità di Dio, a cui deve corrispondere uno stato di purità di Israele. L'intensità di tale presa di coscienza sarà il movente principale per creare nel culto, continuamente ritoccato e aggiornato dalle scuole sacerdotali, un correlativo rito che possa neutralizzare le gravi conseguenze dell'essere impuri. Il termine ḥaṭṭā't si prestava bene ad indicare il ruolo di un rito sacrificale all'interno di questa visione religiosa delle cose. All'incessante approfondimento teologico della santità di Dio, corrisponde la coscienza viva della miseria umana, ma alla difficoltà dell'uomo di comportarsi con coerenza viene incontro il soccorso magnanimo e generoso di Yhwh: con appositi rituali sacrificali è offerta ad Israele la possibilità e la sicurezza del perdono in occasioni e tempi stabiliti. La vita sociale di Israele è dominata dal timore dell'impurità morale nelle persone e da quella fisica nelle cose ed in esseri viventi, effetti che rendono davanti a Dio inaccettabili i doni, le offerte e i sacrifici e, infine, rendono impossibile ogni relazione con lui. L'eliminazione dell'impurità e del peccato diventa un elemento primario nel culto del tempio, in cui non solo è prevista, attraverso rituali specifici, la reintegrazione nella società dell'impuro e del colpevole, ma anche la purificazione del tempio, perché la santità di Dio vi possa risiedere. Il sacrificio ḥaṭṭā't descrive un rito che non ha lo scopo di calmare l'ira della divinità offesa, ma piuttosto di reintegrare ogni israelita e tutto il popolo nella relazione con Dio attraverso il passaggio dallo stato di impurità e di peccato a quello di purità e di grazia.

Il sacrificio zaebaḥ š'elāmîm e la caratteristica di festa attorno al banchetto sacrificale perderanno sempre più terreno a favore di una severa interiorizzazione del concetto di gioia, commisurata all'intensità del rapporto con Dio, che esige una costante attenzione alla purità cultuale e morale, richiesta a gran voce anche dai profeti. È significativo il fatto che solo in Lv 23,19b durante la festa delle Settimane è previsto il sacrificio š'elāmîm, mentre manca nel racconto del libro dei Numeri e non viene ricordato nelle altre feste. Si ha la percezione di un progressivo cambiamento del concetto stesso di festa. Nelle pericopi narrative il senso di gioia è percettibile non solo a causa della ricorrenza religiosa, ma anche per le innumerevoli vittime sacrificate e per il conseguente lauto banchetto a cui tutti partecipavano e fra carni di š'elāmîm e bevande inebrianti cresceva l'euforia della gente. Questo tratto è tipico in

tutto il Vicino Oriente Antico, sarà però in seguito un motivo di scontro, quando nella coscienza religiosa di Israele la santità di Dio diventerà l'unità di misura di ogni atteggiamento. Il banchetto sacrificale anticamente accettato anche in Israele viene ora osteggiato violentemente e attribuito alle popolazioni cananee come causa di comportamenti orgiastici e licenziosi. Tale coscientizzazione modificherà il significato di festa e di gioia, passando dall'aspetto esteriore a quello interiore che scaturisce non tanto dalla partecipazione al banchetto, ma soprattutto dalla relazione instauratasi con la divinità. L'uso tipico dell'espressione *miqrā' qōdaeš* (convocazione santa) è un ulteriore indizio di questo processo, secondo cui la comunità deve presentarsi davanti al Signore in maniera degna e cioè santa, purificata moralmente e fisicamente. Per questo motivo nella codificazione più recente delle feste fra i sacrifici e le oblazioni non c'è posto per il sacrificio *zaebaḥ š'lāmīm*.

Se i sacrifici e i rituali sacrificali sono il mezzo dato ad Israele per entrare in relazione con il suo Signore, la realizzazione non è automatica. Israele è chiamato ad attuare quanto Dio gli ha rivelato e deve abbandonare la pretesa comune a tutti i popoli di voler piegare la divinità ai propri progetti con gesti e riti magici. Per questo motivo i rituali sono trattati all'interno della pericope del Sinai come prescritti da Dio stesso. Bisogna ricordare che l'immagine del dio che comunica con l'uomo direttamente o per iscritto è tipica delle culture del Vicino Oriente Antico.⁸¹ Il desiderio profondo dell'uomo di entrare in comunione con la divinità e di interpretarne le volontà è presente in ogni riga dei testi religiosi. Il tempio, fra l'altro, è anche una specie di «università», in cui specialisti d'ogni settore sono sempre all'erta giorno e notte per interpretare sogni, eventi astronomici e segni d'ogni tipo e per capire le volontà degli dei. Inoltre, lungo i secoli prendono forma riti particolari per le necessità della comunità e dell'individuo, con la convinzione che l'uso di formule e di gesti antichi e immutabili abbia il potere di scuotere la divinità e di attirarla nella sfera terrena per beneficiare o per distruggere. A mano a mano che l'idea di dio si purifica, l'uomo si accorge di trovarsi sempre più lontano

⁸¹ Per un quadro complessivo sulla documentazione cfr. I. CARDELLINI, *Lo scritto normativo dimenticato e ritrovato* (2Re 22,3-23,3), in E. MANICARDI - A. PITTA (edd), *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia*, Atti della XXXV Settimana Biblica Nazionale dell'Associazione Biblica Italiana, Bologna 2000, pp. 39-57.

dall'ambiente sacro del divino. L'evoluzione religiosa in Israele è espressa in modo magistrale per bocca dei profeti, quando questi con sferzante ironia mettono in ridicolo la pratica di rivolgersi alle statue per ottenere benefici e per comunicare con la divinità. Dietro l'ironia c'è la convinzione religiosa che non ha senso fabbricarsi un dio su misura, perché il vero Dio è irraggiungibile. Di qui la proibizione in Israele di costruirsi ogni tipo di immagine. La comunione con Dio richiede necessariamente un complesso di gesti e di riti per esprimersi. Alla proibizione delle immagini non può seguire, per pura analogia, anche la proibizione dei riti, perché per comunicare l'uomo ha bisogno di parole e di gesti. A questo punto subentra la riflessione innovativa sacerdotale che viene esposta nella pericope del Sinai. I popoli circonvicini avevano elaborato culti particolari e, lungo i secoli, con gesti e formule rituali l'uomo aveva tentato di costruire una strada su cui incontrare la divinità per renderla disponibile a soddisfare le esigenze richieste. La tecnica è la stessa sia per scolpire immagini che per creare riti: obbligare gli dei ad entrare in comunione con l'uomo secondo parametri umani, convinti di un magico potere dei riti sacrificali ai quali anche la divinità avrebbe dovuto sottostare. In Israele avviene il rovesciamento della situazione. I narratori ebrei eliminano le immagini e modificano profondamente la genesi dei sacrifici e dei rituali. Sul Sinai è Dio stesso che stabilisce come Israele dovrà mettersi in comunione con lui. Non sono più i sacerdoti o i ministri di culto che creano i riti con la pretesa di stabilire un ponte tra la divinità e l'umanità, ma è Dio che ordina a Israele, per mezzo di Mosè, come costruire la tenda di convegno e come svolgere l'attività culturale fin nei minimi particolari. Nulla è lasciato alla creatività umana, tutto è determinato da Dio e la comunione con lui avrà luogo solo se Israele rispetterà alla lettera quanto gli è stato ordinato. I sacrifici e le loro tipologie, l'uso dei materiali, la compilazione di manuali a servizio dei sacerdoti per l'attuazione corretta dei riti e le pratiche liturgiche fisse e occasionali sono senza dubbio il frutto di una evoluzione storica sia a livello terminologico e semantico che contenutistico, le cui tensioni vengono però superate in epoche recenti nella riflessione teologica sacerdotale che arricchisce i sacrifici e i rituali sacrificali del significato di mezzi privilegiati in cui si radica la vita sociale di Israele e in cui si attua la relazione fra Dio e il suo popolo, la verità teologica più significativa del pensiero biblico.

Il linguaggio del culto e del 'sacrificio' nel Nuovo Testamento

di *Giuseppe Barbaglio*

Questo studio è di natura strettamente lessicografica; tralascia dunque le questioni, per altro più spinose, della natura del sacrificio in generale e del carattere sacrificale della morte di Gesù nonché della cena del Signore. Intende presentare una mappa dei lemmi di timbro culturale ricorrenti negli scritti neotestamentari ed evita, per la sua ambiguità, il termine 'sacrificio', preferendo parlare, per fedeltà al lessico greco neotestamentario, di offerta (προσφορά) e di offerta cruenta (θυσία). Con una duplice e ovvia delimitazione del campo di ricerca: anzitutto, saranno solo sommariamente indicati i termini culturali quando fanno riferimento alla sfera culturale del mondo giudaico e a quella del paganesimo; inoltre non si prenderanno in considerazione quelle ricorrenze di vocaboli, come per esempio λειτουργεῖν-λειτουργία-λειτουργός o anche θύειν (uccidere) che, avendo una banda assai larga di significati, non hanno di fatto in questo o in quel passo valenza culturale. D'altra parte, il lessico culturale sarà studiato nella sua duplice valenza referenziale, quando cioè indica una grandezza culturale in senso proprio o anche rituale e, parimenti, quando è da assumere in senso traslato o metaforico. In proposito le definizioni date sono varie e non sempre univoche: si parla di 'spiritualizzazione' del culto, di metaforizzazione, di culto della vita, ecc. Sembra preferibile attenersi a una qualificazione negativa, aperta a variazioni: riferimento ad esperienze non rituali, prive cioè di quella separatezza che caratterizza la sfera del sacro, recinto separato dalla realtà profana (*pro-phanum*): spazi separati, tempi separati, gesti separati, personale separato.

Non potrà però ridursi a un semplice elenco del genere della concordanza biblica, perché mira a stabilire l'esatta valenza che

i termini culturali hanno nei testi neotestamentari. E non sempre sarà facile ottenere un risultato certo.

Invece di una successione alfabetica di termini, si è preferito seguire nel campo specifico di nostro interesse un ordine di riferimento oggettivo: termini culturali qualificanti Gesù, in particolare la sua morte violenta; quindi vocabolario culturale espressivo della natura della cena del Signore; infine lessico culturale applicato alla vita dei credenti in generale e all'azione missionaria di Paolo. Tutto il vocabolario analizzato verte sulla categoria onnicomprensiva del culto (*cultus* qualificato dal genitivo *deorum*, o *religionis*: venerazione, adorazione, servizio della divinità), dove il riferimento a Dio o la dimensione verticale appare essenziale.¹

¹ Si riportano qui di seguito le principali indicazioni bibliografiche utilizzate nella stesura del presente saggio: M. BARTH, *Was Christ's Death a Sacrifice?*, Edinburgh - London 1961; R.T. BECKWITH - M.J. SELMAN, *Sacrifice in the Bible*, Carlisle 1995; E. BORGH, *Il senso della vita. Leggere Romani 12-13 oggi*, Milano 1998; O. CASEL, *Die λογική Θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 1924, pp. 237 ss.; L. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, in *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux 1954, pp. 283-315; O. CULLMANN, *La fede e il culto della chiesa primitiva*, Roma 1974; C. EVANS, *The True Worship*, in L. DE LORENZI (ed), *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Roma 1979, pp. 7-33; E. FERGUSON, *Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 23, 2, Berlin - New York 1980, pp. 1151-1189; A. GEORGE - P. GRELOT (edd), *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris 1991; D.H. GILL, «Trapezometa». A Neglected Aspect of Greek Sacrifice, in «Harvard Theological Review», 67 (1974), pp. 17-37; C. GROTANELLI, *Il sacrificio*, Bari - Roma 1999; C. GROTANELLI - N.F. PARISE (edd), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988; F. HAHN, *Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament*, in K. LEHMANN - E. SCHLINK (edd), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Freiburg i.Br. - Göttingen 1983, pp. 51-91; P. HAHN, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1972; M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, pp. 131 ss.; J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973; E. KÄSEMANN, *Il culto nella vita quotidiana del mondo. Rm 12*, in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato (Torino) 1985, pp. 146-152; H.J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982; G. KLINZING, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im N.T.*, Göttingen 1971; S. LYONNET - L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Roma 1970; S. LYONNET, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, in *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, pp. 357-384; S. LYONNET, *De peccato et redemptione*, II: *De vocabulario redemptionis. Editio altera cum Supplemento*, Roma 1972; B.H. MCLEAN, *The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology*, in «New Testament Studies», 38 (1992), 4, pp. 531-553; M. PESCE, *Gesù e il sacrificio ebraico* (di prossima pubblicazione); Ph. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Münster i.W. 1954; C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, I, Paris 1952, pp. 266-329; S. STOWERS, *Greek Who Sacrifice and Those Who do Not. Toward an Anthropology of Greek Religion*, in L.M. WHITE - O.L. YARBROUGH (edd), *Essays in Honor of W.A. Meeks*, Minneapolis 1995, pp. 293-333; S. STOWERS, *Elusive Coherence. Ritual and Rhetoric in 1 Corinthians 10-11*, in E.A. CASTELLI - H. TAUSSIG (edd), *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Valley Forge (Pennsylvania) 1996, pp.

1. Lessico con riferimento al culto ebraico e a quello pagano

Solo brevi cenni. Nella famiglia terminologica dell'offerta, indicata dai vocaboli προσφέρειν (e αναφέρειν)-προσφορά, si segnalano i riferimenti agli israeliti che non offrono sacrifici durante la permanenza nel deserto (At 7,42; cit. Am 5,25-27), al voto dei nazirei (At 21,26; cfr. anche 24,17), al sacrificio di Abramo del figlio Isacco (Eb 11,17 e Gc 2,21), alle offerte di Abele (Eb 11,4), alle offerte di norma cruenta del culto ebraico (Eb 5,1-3; 7,27; 8,3a.b.4; 9,7,9; 10,1-2-5-8-11-18), all'uccisione dei perseguitati ritenuta un'offerta culturale dai giudei persecutori (Gv 16,2).

La famiglia terminologica di θύειν, θυσία, θυσιαστήριον caratterizzata in senso culturale dall'uccisione di quanto si offre, dunque con valenza strettamente vittimaria, ha una ricca ricorrenza. Il verbo, doppiato in qualche ricorrenza culturale da σφάζειν, si riferisce all'uccisione dell'agnello pasquale nel tempio (Mc 14,12; Lc 22,7) e ai riti sanguinari dei pagani (At 14,13-18: 1Cor 10,20). Il sostantivo θυσία come offerta cruenta del culto giudaico ricorre in Mt 9,13 e 12,7 (con cit. di Os 6,6), in Mc 12,33 coordinato con ὁλοκαύτωμα, in Lc 2,24 (offerta di due tortore) e Lc 13,1 (vittime offerte nel tempio). Come espressione di culto idolatrico appare invece in At 7,41s. (vitello d'oro). Paralelo a θυσία poi è δῶρον con riferimento al culto ebraico in Mt 5,23-24; 8,4; 23,18-19: Eb 5,1; 8,3;4; 9,9, mentre in Eb 11,4 indica le offerte culturali di Abele.

Con il vocabolo θυσιαστήριον viene indicato l'altare delle offerte proprio del culto ebraico, mentre l'altare pagano è detto βωμός (cfr. At 17,23). Ricorre in Rm 11,3 (citazione veterotestamentaria); Gc 2,21 segnala l'altare su cui Abramo era pronto a sacrificare il figlio; 1Cor 9,13 e 10,18 si riferiscono all'altare cui servono i sacerdoti e che è segno di κοινωνία tra i partecipanti al

68-83; A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1985; H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im NT*, Leipzig 1932; H.F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991; W.L. WILLIS, *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, California 1985. Inoltre C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, I-II, Brescia 1988 e 1994 e le trattazioni relative nei Dizionari: *Grande Lessico del NT*, 15 voll., Brescia 1965-1988; *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 voll., Stuttgart 1980-1983; *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1928; *Nuovo Dizionario di Teologia* («Culto»), Cinisello Balsamo (Milano) 2000; *Nuovo Dizionario di Teologia biblica* («Liturgia e culto»), Cinisello Balsamo (Milano) 2001, e *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III («Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito»), Torino 1977.

culto; l'altare gerosolimitano degli olocausti è indicato in Mt 5,23-24 (offerta del dono sull'altare)² e in Mt 23,35 e Lc 11,51: Zaccaria fu ucciso tra l'altare e il santuario. Altare e offerta (δῶρον) sono collegati di nuovo in Mt 23,18-19-20: giurare per l'uno e per l'altro. All'altare possono accedere solo i discendenti di Levi (Eb 7,13). In Lc 1,9-11 si parla dell'altare gerosolimitano dell'incenso con l'offerta portata da Zaccaria (θυμίαμα-θυμῖαν).

La famiglia terminologica di λατρεύειν e λατρεία che nel greco di regola non ha valenza culturale, essendo preferiti in merito il verbo θεραπεύειν e il sostantivo corrispondente θεραπεία, sulla scia dei LXX è utilizzata dal Nuovo Testamento in senso culturale. Il servizio culturale idolatrico appare in At 7,42 («alle schiere del cielo»), Rm 1,25 (adorazione del creato: abbinato al verbo σέβεσθαι). Quello giudaico è attestato in Lc 1,74 (servizio di Dio); 2,37 (da parte della profetessa Anna); Eb 8,5; 9,8 e 13,10 (alla tenda o santuario mobile), Eb 9,1 (prescrizioni sul culto); 9,6 (servizi culturali compiuti dai sacerdoti); 9,9 (colui che presta servizio); 10,2 (servizio culturale giudaico in generale); At 26,7 (da parte delle dodici tribù d'Israele), Rm 9,4 (il culto privilegio d'Israele); At 7,7 (cit. veterotestamentaria); 24,14 (servizio di Saulo al Dio dei padri); 26,7 (servizio delle dodici tribù d'Israele); Lc 1,74 (cfr. *supra*). In senso molto generale si parla di servizio che i persecutori dei discepoli di Gesù credono così di rendere a Dio (Gv 16,2). Lc 4,8 e Mt 4,10 (che vi abbina il verbo προσκυνεῖν) parlano di esclusivo servizio di Dio come risposta di Gesù a Satana.

L'altra famiglia terminologica di λειτουργεῖν-λειτουργία-λειτουργός-λειτουργικός, che nei LXX ha senso spiccatamente culturale, parimenti nel Nuovo Testamento mantiene di regola tale valenza, ma con eccezioni (cfr. per esempio Rm 13,6: le autorità costituite sono λειτουργοί θεοῦ; o anche Eb 1,7-14: servizio degli angeli non culturale). Indica il servizio sacerdotale giudaico in Lc 1,23 (Zaccaria), Eb 9,21 (gli oggetti del culto nel tabernacolo); 10,11 (servizio culturale quotidiano dei sacerdoti).

Per completezza un breve cenno a θρησκεία poco usato sia nei LXX (cinque volte) sia nel Nuovo Testamento (quattro volte), indicativo di uno speciale zelo con cui si compie il servizio religioso. In At 26,5 si riferisce alla religione giudaica, in Gc 1,26-27

² Cfr. in proposito il contributo citato di M. PESCE, *Gesù e il sacrificio ebraico*.

indica la vera pietà di un uomo religioso (vi ricorre anche l'aggettivo *θηρσκός* mentre in Col 2,18 fa riferimento a un culto degli angeli proprio della 'filosofia' colossese).

La famiglia terminologica *ἱλάσκεσθαι*, *ἱλασμός*, *ἱλαστήριον* solo in Eb 9,5 si riferisce al culto giudaico, più esattamente al rito dell'espiazione in cui il sommo sacerdote ungeva con il sangue l'*ἱλαστήριον* (in ebraico «kapporet»). Mentre in Lc 18,13 il gabelliere della parabola invoca da Dio il perdono: «Sii pietoso (*ἱλάσθητι*) verso di me peccatore». Tutte le altre ricorrenze si riferiscono al culto espiatorio di Cristo.

Sembra necessario, per amore di completezza, occuparci anche della terminologia afferente al personale cultuale e al tempio. Per quest'ultimo abbiamo nel Nuovo Testamento due vocaboli principali, ὁ ναός, per sé la costruzione templare, e τό ἱερόν, di regola l'area sacra, mentre manca il corrispondente vocabolo τό τέμενος (recinto sacro). Il chiaro riferimento al tempio gerusalemitano (ὁ ναός) è attestato in Mt 23,16-17-21 (formula di giuramento); 23,35 (uccisione di Zaccaria tra il tempio e l'altare); Mc 14,59; 15,29 (Mt 26,61; 27,40) e Gv 2,19-20 (detto di Gesù sulla sua distruzione; cfr. At 6,13-14: τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου; τόν τόπον τοῦτον);³ Mt 27,5 (Giuda getta i denari nel tempio: ναός in senso più generale); Mc 15,38 (si divide in due la cortina del tempio: Lc 23,45; Mt 27,51); Lc 1,9-21-22 (Zaccaria nel tempio per l'offerta dell'incenso); At 7,48; 17,24 (templi fatti da mano umana; cfr. anche 19,24: tempietti d'argento artigianali); 2Ts 2,3s (l'empio che s'insedia nel tempio di Dio).

Con il vocabolo (τό) ἱερόν il Nuovo Testamento fa riferimento al tempio israelitico, inteso come l'intera zona templare e non solo i cortili riservati al culto israelitico. Per esempio Gesù entrò nel tempio e vi scacciò i mercanti che certo erano esterni alla zona di preghiera (Mc 11,11-15-16 e par.). In Mt 4,5 e Lc 4,9 si parla del pinnacolo del tempio. I sacerdoti impegnati nel tempio nel loro lavoro cultuale sono esentati dal riposo sabbatico (Mt 12,5); Gesù più grande del tempio (Mt 12,6). Nel tempio egli guarisce diversi malati, acclamato da bambini (Mt 21,14-15). Sempre la fonte Mc seguita da Mt e Lc annota la sua presenza nel tempio (Mc 11,27

³ La formula τόπος ἅγιος ricorre anche in Mt 24,15; At 6,13-14; 21,28. Con lo stesso sostantivo qualificato dal motivo della προσκύνησις Gv 4,20 si riferisce al tempio samaritano e a quello giudaico.

e par.; 12,35 e par.; 14,49 e par.). Egli predice la distruzione dello splendido edificio del santuario (Mc 13,1-3 e par.). Da bambino è presentato al tempio (Lc 2,27-37-46). Nell'omonima parabola un fariseo e un gabelliere salgono al tempio (Lc 10,31s). In Lc 22,52; At 4,1; 5,24 sono menzionati il capitano e i custodi (στρατηγός-στρατηγοί) del tempio. Giovanni ambienta nel tempio una discreta attività di Gesù (5,14; 7,14; 8,20-59; 10,23; 18,20). Gli apostoli e la comunità cristiana gerosolimitana partecipano al culto e alla preghiera del tempio (Lc 24,53; At 2,46; 3,1). Nel tempio Pietro guarisce un paralitico (At 3,2-3-8-10) e gli apostoli vi insegnano la buona novella (At 5,20 ss.). Paolo si reca al tempio e viene arrestato (At 21,26 ss.; 26,21); inoltre, accusato di aver profanato il tempio, si difende (At 24-25). Fu rapito in estasi mentre pregava nel tempio (At 22,17). Al tempio, giudaico o pagano, si riferisce 1Cor 9,13 per dire che i sacerdoti ne traggono legittimo sostentamento.

L'unico riferimento esplicito a un tempio pagano è At 19,27: il santuario della dea Artemide.

Non si devono passare sotto silenzio le formule οἶκος τοῦ θεοῦ: Davide mangiò i pani della proposizione presenti nel tabernacolo (il santuario non era ancora stato costruito; Mt 21,12); οἶκος τοῦ πατρὸς (Gv 2,16); οἶκος προσευχῆς (Mc 11,17 e par.). Per i vocaboli τό ἅγιον-(τά) ἅγια (il santuario-il santo) e (τά) ἅγια ὁρίων (santo dei santi) ricorrenti in Eb si rimanda al lessico culturale espressivo dell'azione di Cristo. Per completezza accenniamo al vocabolo σκηνή con valenza culturale in Eb e Ap (il tabernacolo), di cui si dirà più avanti in riferimento a Cristo.

Il lessico 'sacerdotale' nel Nuovo Testamento conosce il vocabolo meno frequente ἱερεύς, e quello molto ricorrente di ἀρχιερεύς-ἀρχιερεῖς (cinquantadue volte). Il primo si riferisce di regola al sacerdozio giudaico, con la sola eccezione di At 14,13 che menziona il sacerdote di Zeus a Listri. È attestato in Mc 1,44 ss. (il lebbroso deve presentarsi al sacerdote); Lc 17,14 (i dieci lebbrosi mandati sempre dai sacerdoti); Mc 2,26 ss. (i pani della proposizione possono essere mangiati solo dai sacerdoti); Mt 12,5 (i sacerdoti lavorano di sabato); un sacerdote e un levita sono gli antagonisti nella parabola del buon samaritano (Lc 10,31 s.); sacerdoti e leviti vanno a interrogare il Battista (Gv 1,19). Lc 1 apre il suo vangelo introducendo la figura di un sacerdote, Zaccaria, la sua funzione sacerdotale e la sua appartenenza al sacerdozio

(ἱερατεύειν e ἱερατεία: 1,8-9). In At 6,7 si annota che anche dei sacerdoti abbracciano la fede cristiana. Naturalmente numerose sono le ricorrenze in Eb (cfr. in particolare il discorso su Melchisedeq sacerdote, figura del sacerdozio di Cristo: capitoli 5 e 7).

Nel Nuovo Testamento, sempre in riferimento al culto giudaico, come sommi sacerdoti sono conosciuti dai vangeli Caifa e Anna e dagli Atti Anania. Al plurale il vocabolo indica un gruppo scelto e ristretto di sacerdoti superiori, comprendente il sommo sacerdote in carica e i sacerdoti con cariche importanti, come il capitano, il tesoriere, i custodi del tempio, ecc. Meno probabile è che la formula indichi i membri delle grandi famiglie sacerdotali da cui veniva scelto, di regola, il sommo sacerdote in carica. Nel Nuovo Testamento sono menzionati a volte insieme con altri componenti del sinedrio, γραμματεῖς e πρεσβύτεροι. La loro presenza nei vangeli è determinante per la condanna di Gesù (cfr. le passioni evangeliche).

2. *Vocabolario culturale qualificante Gesù Cristo*

L'applicazione cristologica, da parte del Nuovo Testamento, del vocabolario del culto è assai ricca soltanto nella lettera agli Ebrei, dove si assiste alla concentrazione esaustiva di vocaboli culturali per esprimere la funzione salvifica di Cristo: praticamente tutto il lessico culturale segnalato sopra gli è stato riferito. Invece la lettura della morte di Gesù in tale chiave appare poco significativa negli altri scritti. Ed è da questi che partiamo.

a. Negli scritti del Nuovo Testamento eccetto la lettera agli Ebrei

Sembra necessario iniziare un po' da lontano con lo studio delle diverse espressioni con cui il Nuovo Testamento dà un senso positivo alla morte orrenda di Gesù. La categoria principe é quella dell'autodonazione, espressa con i verbi διδόναι-παραδιδόναι-τιθέναι τὴν ψυχὴν («porre la propria vita», propria di Giovanni), specificati dal complemento oggetto «se stesso» e «la propria vita» (ἑαυτὸν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) e alcune preposizioni (ὑπέρ-περί-αντί), indicative tutte del valore salvifico della morte per la moltitudine degli uomini (οἱ πολλοί), per tutti, per me-noi-voi. Spesso compare

il sostantivo «i peccati»-«il peccato» a indicare come la morte di Gesù ne rechi la liberazione. E in tutto questo non abbiamo alcuna applicazione del lessico culturale.

Ecco i testi: Gal 1,4: «(Gesù Cristo) ha dato se stesso per i peccati»; Tit 2,14: «(Gesù Cristo) il quale ha dato se stesso per noi». In termini allegorici si veda Gv 10,11: «Il pastore buono mette a disposizione la sua vita per le pecore»; e i versetti seguenti sottolineano la libertà di scelta di Cristo che mette in gioco la sua vita.

L'accento cade manifestamente sulla soggettività di Gesù che ha fatto getto della sua vita per amore dei beneficiari della sua morte. Non si parla minimamente di una sua offerta a Dio. Infatti se di offerta si può parlare, si tratta esattamente di offerta a noi-agli uomini. Lo prova il parallelismo tra dare e amare, dove oggetto di amore sono gli uomini: «(il figlio di Dio) che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ: Gal 2,20); «(Cristo) ci ha amati e ha consegnato se stesso per noi» (Ef 5,2); «Amò la chiesa e consegnò se stesso per lei» (Ef 5,25). Del resto Gv 15,13 enuncia il principio generale che trova applicazione in Gesù: «Non c'è amore più grande di quello di chi pone la sua vita per i suoi amici».⁴

Il motivo dell'autodonazione di Gesù nella morte è presente, sia pure implicitamente, anche nella formula «morire per» (ἀπέθανεν ὑπὲρ-περί + genitivo e διὰ + accusativo). Possiamo citare Rm 5,6 ss.: «Morì per degli empi/per noi»; Rm 14,15: «(il fratello debole) a favore del quale Cristo morì» (ὑπὲρ οὗ); 1Cor 8,11: «(il fratello debole) per amore del quale Cristo morì» (δι' ὅν); 1Cor 15,3: «(Cristo) morì per i nostri peccati»; 2Cor 5,14-15: «Uno solo morì per tutti»; 1Ts 5,10: «il quale morì per noi»; 1Pt 3,18: «Cristo morì per i peccati una volta per tutte, giusto per degli ingiusti».⁵

In Paolo, poi, di questa formula tradizionale abbiamo una lettura originale in chiave partecipazionistica: «uno solo è morto

⁴ In alcuni passi il verbo παραδίδωμι ha come oggetto Gesù e soggetto Dio e di questi esprime il gesto oblativo di amore, lui che in Rm 8,31 è detto ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν. Si veda Rm 4,15: Gesù «è stato consegnato (da Dio) per le nostre cadute»; Rm 8,32: «Dio non risparmiò il suo figlio, al contrario lo consegnò per tutti noi». È una conferma che con la lettura della morte di Gesù in chiave di donazione-autodonazione siamo lontani dalla costellazione terminologica culturale.

⁵ A conferma del fatto che queste formule per sé stesse non hanno valore culturale può valere l'osservazione che sono usate con ben altri riferimenti che non siano la morte di Gesù; ecco per esempio la promessa di Pietro: «porrò la mia vita per te» (Gv 13,37).

(εἷς ἀπέθανεν) per tutti (ὕπὲρ πάντων), dunque tutti sono morti» (οἱ πάντες ἀπέθανον): 2Cor 5,14-15. Dalla morte oblativa di Gesù Paolo deduce che tutti sono morti, in quanto l'esperienza di uno diventa l'esperienza di tutti. Ci saremmo aspettati: «Dunque tutti, a favore dei quali Cristo è morto, ottengono la vita». Invece Paolo conclude dalla morte di uno solo alla morte di tutti e lo fa sulla base di un vincolo di solidarietà: i credenti partecipano alla morte di Cristo morendo essi stessi al peccato (Rm 6,1 ss.). Cfr. anche Rm 5,12 ss. e 1Cor 15,20-22 caratterizzati dalla medesima polarità uno-tutti, espressiva del fatto che Cristo è capace d'influire beneficamente sulla sorte di tutti, al modo di Adamo che, secondo la teologia giudaica, ha influito negativamente sulla sorte dell'intera umanità. In breve, l'interpretazione paolina non corre sul binario della figurazione culturale, bensì su quello 'mistico' di segno partecipazionistico e solidaristico.

Non pochi testi poi collegano il motivo dell'autodonazione con la categoria del riscatto (λύτρον, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις) che per se stessa non ha alcuna valenza culturale, espressiva in origine di una solidarietà tribale per cui un bene o una persona alienata deve essere recuperata, appunto riscattata, dal proprietario, dal parente più stretto, dal clan (in ebraico dal «go'el»).⁶ Il senso traslato è quello di liberazione. E quando compare anche il motivo del peccato, si dà origine alla triade: donazione nella morte, riscatto, perdono dei peccati. E neppure qui si fa ancora luce con certezza il lessico propriamente culturale: il perdono dei peccati non sempre sembra implicare un'azione culturale, non è necessariamente la risposta di Dio a un atto di culto, tanto meno a un'offerta cruenta o 'sacrificale', come si suol dire. Si veda anzitutto Mc 10,45: «Il figlio dell'uomo non venne per essere servito ma per servire e donare la sua vita a riscatto per la moltitudine» (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν), seguito da Mt fedelmente, ma non da

In due passi paralleli di Giovanni poi appare il motivo del capro espiatorio applicato alla morte di Gesù: «è conveniente che un solo uomo muoia per la salvezza del popolo» (Gv 18,14); passo che richiama 11,50-51 dove il consiglio di Caifa: «è conveniente per voi che un solo uomo muoia per la salvezza del popolo» viene accolto e interpretato come profezia e in senso soteriologico, non politico: «(il sommo sacerdote) profetizzò che Gesù doveva morire per la salvezza del popolo» (Gv 11,50-51).

⁶ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Rédemption oeuvre de solidarité*, in «Nouvelle revue théologique», 93 (1971), pp. 449-472. Analogo è il senso del verbo ἀγοράζειν in 1Cor 6,20; 7,23 («acquistati a caro prezzo»); Ap 5,9; 14,3.

Lc 22,26-27 che si mantiene nell'alveo del servizio (διακονία).⁷ Un passo parallelo è 1Tm 2,6: «(l'uomo Gesù Cristo) il quale diede se stesso a riscatto per tutti» (ἀντιλύτρον ὑπὲρ πάντων). Per brevità non possiamo seguire tutti i passi neotestamentari sul riscatto. Ci basti segnalare però la formula generale del riscatto di Israele (Lc 24,21: riscatto escatologico) e di Gerusalemme (Lc 2,38), dove l'assenza di tonalità culturale è evidente. Altrettanto si dica del riscatto escatologico del nostro corpo di Rm 8,23. La metafora riguarda la liberazione spirituale dell'uomo dai suoi peccati, ma non sembra immediatamente collegata al culto. È una categoria commerciale assunta in senso traslato.

Il chiaro riferimento culturale in proposito è al *topos* ellenistico del 'sacrificio' (non culturale) del martire che fa getto della sua vita per la città o la patria, per la libertà, per gli amici anche. Si veda in proposito lo studio di M. Hengel che propone diverse testimonianze. Ne riporto solo alcune. Giuseppe Flavio parla di disponibilità tale da morire per la legge (ὥστε ἀποθανεῖν ὑπὲρ τῶν νόμων), se è necessario (*Ant* 12,281). Cicerone, come esercizio retorico, formula la domanda «honestumne sit pro patria mori» (*Topica* 22,84). Epitteto parla di esporsi al pericolo per l'amico (κινδυνεύσαι ὑπὲρ τοῦ φίλου), quando è necessario, persino di morire per lui (*Diss.* 2,7,3). In *Carmina* 3,2,13 Orazio afferma: «dulce et decorum est pro patria mori». Dione Cassio narra dell'imperatore Ottone che si è riscattato, alla fine, della sua malvagità: «lui che non diede noi per lui, ma diede se stesso per noi» (ὅστις οὐκ ἑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν δέδοκε: *Epitome* 63,13). E Tito Livio, narrando del valoroso ed eroico Decio, ricorre a un linguaggio culturale, connettendo donazione della vita e suo valore 'espiatorio': «sicut caelo missus piaculum [sacrificio espiatorio, meglio 'placatorio' dell'ira divina] omnis deorum irae, qui pestem ab suis aversam in hostes ferret» (8,9,10).⁸

⁷ Si discute senza poter arrivare a una soluzione accettabile sul riferimento di Mc 10,45 a Is 53,8: «Dalle anemie del mio popolo fu condotto alla morte; 10: testo ebraico: «Quando offrirà la sua vita come espiazione» («asam»); 12: «Ed egli prese su di sé i peccati di molti». Sul piano lessicale le somiglianze non sono qualificanti. Comunque in modo del tutto originale qui appare nell'Antico Testamento la concezione che la morte di uno ha valore salvifico di perdono dei peccati per gli altri.

⁸ In proposito ci si può riferire anche ai φαρμακοί del mondo greco: la peste o altre tragedie della città, viste come effetto dell'ira degli dèi, sono stornate appunto con 'sacrifici' umani. Cfr. in proposito la monografia di B.H. McLEAN, *The Cursed Christ. Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Sheffield 1996.

Da parte mia vorrei attirare l'attenzione sulla testimonianza di scritti giudaici di marca ellenistica, quali i 4 libri dei Maccabei. Mattatia ai suoi figli: «Ora, figli, mostrate il vostro zelo per la legge e date le vostre vite per l'alleanza dei nostri padri» (δότε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν: 1Mac 2,50). Eleazaro diede se stesso per salvare il suo popolo (1Mac 6,44). In 2Mac 7,37-38 con la morte oblativa ci si prefigge non solo la difesa della legge patria, ma anche di ottenere la benevolenza di Dio 'adirato' contro il suo popolo; uno dei sette figli maccabei dice di fronte al tiranno: «E consegno (προδίδωμι) il corpo e l'anima per le leggi dei padri, invocando Dio perché diventi presto pietoso verso la mia gente» (ἵλεως ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι). «Che l'ira dell'Onnipotente che giustamente ha percosso tutta la nostra stirpe cessi per mezzo mio e dei miei fratelli». A parte il significato di ἵλεως, da assumere sembra in senso non culturale, resta vero che la morte è qui presentata come offerta a Dio perché sia placato nella sua ira. Non manca in alcuni passi l'abbinamento di autodonazione e riscatto o liberazione del popolo oppresso (cfr. 4Mac 6,27-29; 17,21-22 che citeremo subito dopo).

A prescindere da Eb, solo in pochissimi passi neotestamentari s'impone un lessico propriamente culturale. Vedi Ef 5,2: «Cristo ci ha amati e ha dato se stesso per noi come offerta e offerta cruenta a Dio in odore soave» (προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὄσμην εὐωδίας). Accanto ai vocaboli προσφορά e θυσία anche quest'ultima espressione è culturale, indicando tradizionalmente il profumo di fragranza degli olocausti (cfr. per esempio Lev 1,9-13-17). Si noti il dativo «a Dio» come destinatario dell'offerta: siamo strettamente nel quadro del culto. Analogo ci sembra il passo di Ef 5,25-27 che però ricorre al vocabolario della santificazione e purificazione (ἀγιάζειν-καθαρίζειν-ἅγιος-ἄμωμος), di probabile tono culturale, stante il riferimento al rito battesimale: «Ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei, per santificarla purificandola con un lavacro di acqua congiunto con una parola (ἀγίαση καθάρισας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι) ... affinché sia santa e senza macchia» (ἵνα ἡ ἁγία καὶ ἄμωμος). Anche Tit 2,14 fa uso della categoria di purificazione (καθαρίζειν), collegata con quella del riscatto: «il quale diede se stesso per noi per riscattarci da ogni anomia e purificare per sé un popolo di acquisto, zelante delle buone opere». 1Pt 1,18 ss. non lascia dubbi sulla valenza culturale della purificazione, perché c'è il riferimento all'offerta cruenta o

vittimaria, senza difetto e senza macchia, dell'agnello, in abbinamento con la categoria del riscatto, che qui metaforicamente allude al prezzo da pagare: «non con argento o oro corruttibili siete stati riscattati (ἐλυτρώθητε) dal vostro vuoto comportamento ereditato dai padri, bensì con il prezioso sangue di Cristo come agnello senza macchia e senza difetto» (τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ). Altri passi abbinano a donazione e a riscatto il motivo dell'espiazione e lo fanno anzitutto con il vocabolo ἱλαστήριον. Questo in senso proprio indica il «kapporet» ebraico, il propiziatorio che nel giorno del Kippur era unto dal sommo sacerdote con il sangue di animali, ma, a parte Eb, appare tutt'altro che sicura la tipologia, mentre si raccomanda il significato più generale di luogo dell'espiazione o anche di mezzo espiatorio. In questa direzione vanno anche i vocaboli ἱλασμός-ιλάσκεσθαι. I passi che citeremo poi tolgono ogni dubbio sul fatto che si tratta di espiazione dei peccati personali, non eventualmente di decontaminazione o di liberazione dai peccati commessi per inavvertenza.⁹ Vedi 1Gv 2,2: «lui è offerta espiatoria per i nostri peccati (ἱλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) ... e di quelli di tutto il mondo»; 4,10: «Dio ci ha amato e ha mandato il suo figlio come espiazione per i nostri peccati» (ἱλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). In Rm 3,24-25, passo tradizionale prepaolino, abbiamo un affastellamento di vocaboli di diversa tipologia: il riscatto, categoria socio-economica (ἀπολύτρωσις), l'ἱλαστήριον di timbro culturale e un lessico di natura genericamente giudiziaria,¹⁰ giustificazione (δικαιώσυνη): «(tutti) giustificati (δικαιούμενοι) gratuitamente dalla sua grazia per mezzo della redenzione (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως) che si compie in Cristo Gesù. È lui che Dio per fedeltà (διὰ τῆς πίστεως) ha proposto come strumento (o luogo) di espiazione nel suo sangue (ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) a dimostrazione della sua giustizia» (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Molto meno certo, se non assente, è il senso culturale in Ef 1,7 che menziona il sangue di Cristo, cioè la sua morte, come fonte di riscatto e di perdono delle colpe: «mediante il quale abbiamo il riscatto per il suo sangue

⁹ In proposito vedi le puntualizzazioni che Pesce fa nel suo articolo sugli effetti dei diversi sacrifici ebraici e sul valore assai ristretto dell'espiazione del sangue del Yom Kippur.

¹⁰ Sembra che il riferimento veterotestamentario sia al *rib* ebraico, all'azione cioè di Dio proteso a sanare la rottura con il suo popolo peccatore. Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1986.

(τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ), la remissione delle cadute». Nel parallelo Col 1,14 manca il motivo del sangue: «In lui abbiamo il riscatto, la remissione dei peccati». La categoria della remissione (ἄφεσις-ἀφίημι) non ha nulla di cultuale per se stessa.

Un preciso parallelo lessicale di questi passi neotestamentari si trova di nuovo in 4 Mac. Se in 6,27-29 nella preghiera del martire Eleazaro c'è l'unione dei vocaboli della donazione della vita, del riscatto (ἀντίψυχον) e della purificazione del popolo, in 17,21-22 abbiamo il parallelismo tra riscatto ed espiazione dei peccati: «attraverso i martiri diventati come riscatto del peccato della nazione (ἀντίψυχον τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας) e mediante il sangue (διὰ τοῦ αἵματος) di quelle persone pie e l'offerta propiziatoria della loro morte (τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν), la divina provvidenza ha salvato Israele prima afflitto». Il motivo della purificazione è presente da solo in 4Mac 1,11: i maccabei con la loro costanza hanno vinto il tiranno «così che la patria fu purificata (καταρτισθῆναι) per mezzo loro».

La figura profetica dell'agnello pasquale è attestata nel passo prepaolino di 1Cor 5,7: la vita nuova di santità dei credenti dipende dal fatto che τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός («il nostro agnello pasquale, Cristo, è stato immolato»). Si tratta di uccisione cultuale. Si veda Dt 16,2: «E immolerai (θύσεις) l'agnello pasquale (τὸ πάσχα) al Signore tuo». Data la correlazione di azzimi e agnello pasquale, nella trascrizione allegorica dei riti pasquali Paolo può motivare così il suo imperativo rivolto ai Corinzi di epurare il vecchio lievito per essere impasto nuovo: sono pani azzimi e l'agnello pasquale è stato già immolato. In breve, ha avuto inizio il tempo pasquale e il comportamento dei partecipanti deve essere pasquale. Non sembra che si via sottinteso alcun significato espiatorio: l'agnello pasquale era, dalla sua origine, collegato con la liberazione, con il riscatto delle tribù israelitiche. La trasposizione cristologica viene introdotta come scontata e nota ai destinatari dello scritto.

L'agnello come figura della morte di Cristo appare anche altrove nel Nuovo Testamento, ma non è per nulla certo che si riferisca all'agnello pasquale; sembra più probabile il riferimento agli animali immolati nel culto giudaico; infatti l'aggettivo ἄμωμος (senza macchia) ricorre di preferenza nei primi capitoli del libro del Levitico dedicati appunto ai sacrifici. In 1Pt 1,19 si parla del «sangue prezioso di Cristo come di agnello senza difetti (ἄμω-

μου) e senza macchia (ἀσπίλου)», mentre dall'agnello pasquale si richiedeva che fosse τέλειος (cfr. Es 12,5). Applicando al crocifisso il passo biblico del divieto di rompere le ossa all'agnello pasquale, Gv 19,36 invece allude di certo a quest'ultimo. L'identificazione Gesù-agnello in Gv 1,36 non sembra riferirsi all'agnello pasquale: «Ecco l'agnello di Dio». Vedi anche 1,29 dove a questa formula si aggiunge il motivo della liberazione dal peccato: «Ecco l'agnello di Dio ὁ αἴρων (che toglie-che porta) il peccato del mondo». In tema si devono citare anche quei passi dell'Apocalisse che parlano dell'agnello-capro (ἀρνίον) ammazzato (con il verbo σφάζειν) come figura del Cristo celeste e glorioso: 5,6,9,12; 13,8. In 5,9 se ne evidenzia la valenza redentiva: «sei stato ucciso e con il tuo sangue ci hai acquistato (ἀγοράζειν) per Dio».

Sul preteso valore sacrificale della morte di Gesù, con riferimento al sacrificio giudaico per il peccato (*hattat*), si cita spesso 2Cor 5,21: «Colui che non conobbe peccato, per noi egli [Dio] lo fece peccato (ἁμαρτίαν), perché in lui diventassimo giustizia (δικαιοσύνη) di Dio», leggendovi sotto il vocabolo ἁμαρτία il senso di «sacrificio per il peccato». Non sembra probabile; oltre tutto la stessa parola (ἁμαρτία) sarebbe usata in due sensi diversi nel medesimo periodo: peccato e sacrificio per il peccato. Soprattutto la seconda parte del versetto mostra che Paolo usa l'astratto per il concreto.

L'espressione «diventare giustizia di Dio» ha infatti questo senso obbligato: «diventare giusti della giustizia di Dio», giusti cioè in forza della sua azione giusta e giustificante. Non diversamente deve essere interpretata la formula precedente: Dio rese Cristo peccatore, partecipe cioè di un'umanità peccatrice, anche se personalmente senza peccato. Passo analogo è Rm 8,3: «avendo mandato il suo figlio nello stesso tipo dell'esistenza carnale dominata dal peccato (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) e per liberare dal peccato (περὶ ἁμαρτίας), 'condannò' il peccato nella carne». La salvezza si realizza sulla direttrice della solidarietà di Cristo con l'umanità peccatrice.¹¹

¹¹ B.H. McLEAN, *The Cursed Christ*, pp. 108-113, 190-197 ritiene che Paolo esprima qui una soteriologia di tipo sostituzionistico: Cristo assume su di sé il peccato dell'uomo e, quasi un capro espiatorio e ad analogia dei riti apotropaici, lo libera. In realtà il centro della soteriologia paolina è la partecipazione 'mistica' del credente alla sua morte e risurrezione.

b. Nella lettera agli Ebrei

La lettura in chiave culturale e vittimaria della morte, più in generale della persona di Cristo, diventa qui un'esposizione argomentata e sistematica, che trova nel culto ebraico il punto di confronto e di superamento. Con l'avvertenza che l'autore non parte dai significati che poteva avere per Israele il culto levitico con le sue offerte soprattutto cruento, per fare poi l'applicazione a Gesù; al contrario, non diversamente da tutta la tipologia neotestamentaria,¹² parte dalla percezione della ricchezza salvifica dell'evento di Cristo per rileggere il culto veterotestamentario. Questo è ὑπόδειγμα (8,5; 9,23), σκιά (8,5; 10,1) e παραβολή del culto di Cristo (9,9). La rilettura della realtà veterotestamentaria evidenzia, di fatto, l'insufficienza di quello giudaico (ἀσθένεια: 7,28), la sua impotenza a perdonare e salvare, quindi la sua caducità, come si vedrà. Ma questo è subordinato all'intento primario di accentuare la perfezione (τελειοῦν: per esempio 7,28; τελειώσει: 7,11) del culto di Gesù proprio dei tempi escatologici (9,26), mediatore di una nuova alleanza sostitutrice della prima, inefficace, che aveva come mediatore Mosè per mezzo del rito di sangue istitutore (9,15-21).

Sul piano lessicale si deve rilevare che la diversità è segnalata con qualifiche specifiche apportate ai classici vocaboli culturali applicati alle due grandezze. Così il sacerdote (ιερεύς)-sommo sacerdote (ἀρχιερεύς) israelitico, che realizza la sua identità di uomo scelto tra gli uomini e per gli uomini (*ex hominibus, pro hominibus*) in ciò che attiene al rapporto con Dio, stabilito per offrire doni e vittime per i peccati (ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) (5,1), eletto divinamente tra i discendenti di Aronne (5,4), è contrassegnato da caducità (muore) e dunque da pluralità (7,23), ma anche dal peccato, per cui prima di offrire (προσφέρειν) sacrifici per i peccati del popolo, ne offre per i suoi (5,3; 9,9); appartiene al sacerdozio levitico (λευιτικὴ ἱερωσύνη) (7,11); è ministro di un tempio terreno (τὸ ἅγιον κοσμικόν: 9,1), fatto da mano d'uomo, formato da una prima tenda (ἅγια), poi da una seconda (ἅγια ἁγίων) e ornato dall'arca con l'ἱλαστήριον (9,2-8).

¹² Per la lettura paolina dell'Antico Testamento mi permetto di citare il mio contributo *Paolo: i suoi scritti e le Scritture*, in «Ricerche Storico-Bibliche», 1-2 (2000), pp. 189-227.

Gesù invece è sacerdote-sommo sacerdote anch'egli scelto divinamente (5,4), ma eterno (5,6; 7,11 ecc.), con una dignità sacerdotale perpetua (ἀπαράβατος ἱερωσύνη: 7,24), senza peccato (4,15: χωρὶς ἁμαρτίας), anzi «santo, puro da ogni male, senza macchia, separato dai peccatori e innalzato sopra i cieli» (ὁσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος: 7,26), perciò non necessitato ad offrire vittime (θυσίας) prima per i suoi peccati (7,27); sacerdote secondo la tipologia di Melchisedeq (5,6; 6,20; 7,11-15 ecc.); sacerdote grande (4,14; 10,21), figlio di Dio incarnato (1,5 ss.) e partecipe in tutto della vita umana terrena, non esclusi i patimenti e le prove (2,10 ss.) che, essendo lui santificatore e quelli che sono santificati dall'unica stirpe (ὁ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες), può chiamare, a buon diritto, gli uomini suoi fratelli (2,11); sacerdote misericordioso e affidabile [o degno di fede] (ἐλεήμων καὶ πιστός: 2,17), ministro del vero santuario o tenda (τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς: 8,2),¹³ di una tenda migliore e più perfetta non fatta da mano umana (9,24),¹⁴ ha attraversato i cieli (4,14), è entrato nel cielo per comparire al cospetto di Dio per noi (9,24), per sedersi alla destra di Dio (8,1; 10,12). In breve, Gesù è sacerdote del santuario celeste contrapposto a quello terrestre.

Le somiglianze e le antitesi tra gli 'operatori' sacerdotali dei due culti ritornano nelle qualifiche delle due offerte (προσφοραῖ-δῶρα) e vittime (θυσίαι). Quelle del sacerdozio levitico sono contrassegnate da un essenziale *deficit*: sono «doni e vittime incapaci di 'perfezionare' quanto alla coscienza chi rende il servizio culturale» (δῶρά τε καὶ θυσίαι μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδεσιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα: 9,9); la legge «con quei sacrifici non è mai capace di perfezionare quanti vi accedono» (10,1); il sangue di tori e capri non ha la forza di togliere via i peccati (ἀδύνατον ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας: 10,4). Si richiedono offerte cruenti migliori (κρείττοσιν θυσίαις: 9,23). Il culto levitico si limita infatti alla purificazione esterna della carne (9,13). Nella sua morte invece Cristo è un'offerta e una vittima, una sola (μία) e una volta per

¹³ La famiglia terminologica λειτουργία applicata a Cristo appare di nuovo in Eb 8,6: «Gli è toccato un servizio culturale» (λειτουργία) assai più grande di quello di Mosè o della prima alleanza. In 9,21 invece si applica al servizio del culto levitico.

¹⁴ Analogo è qui Mc 14,58 con la contrapposizione tra tempio «fatto da mani d'uomo» e tempio «non fatto da mani d'uomo».

sempre (ἐφάπαξ),¹⁵ efficace e perfetta, come sarà subito documentato. Ma sembra utile osservare che l'interpretazione cultuale non è l'unica che la lettera agli Ebrei presenta. In 2,9 la morte di Gesù appare interpretata, sulla linea della tradizione protocristiana, come autodonazione salvifica («ha provato la morte a vantaggio di chiunque»), e in 2,14 la prospettiva è quella della liberazione dalla potenza diabolica, mentre nel v. seguente l'autore parla di liberazione dalla schiavitù, senza dire di 7,25a dove domina la categoria soterica («può salvare perfettamente quanti gli si accostano»), ma anche di 9,26 che ricorre alla categoria *hapaxlegomenon* nel Nuovo Testamento di abolizione del peccato (ἀθέτησις ἀμαρτίας).

Comunque è fin troppo evidente che il lessico cultuale e vittimario domina nella lettera. Gesù ha offerto¹⁶ se stesso ottenendo una volta per sempre la liberazione dal peccato (7,27). L'ingresso nel santuario celeste è abbinato al riscatto in 9,12: «con il suo proprio sangue è entrato nel santuario una volta per tutte (ἐφάπαξ) ottenendo un riscatto eterno» (αἰώνιαν λύτρωσιν). «Una volta per tutte (ἐφάπαξ) Cristo fu offerto per togliere il peccato della moltitudine» (9,28); «siamo stati santificati mediante l'offerta una volta per tutte del corpo di Gesù Cristo» (διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ: 10,10); «offerta una sola vittima per i peccati, si sedette per sempre alla destra di Dio» (10,12); «con una sola offerta ha perfezionato (μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν) per sempre quelli che santifica» (10,14).

Si deve notare che l'autore dello scritto tiene ad accentuare come l'offerta di sé a Dio a vantaggio spirituale degli uomini da parte di Gesù sia animata da un preciso atteggiamento di obbedienza al Padre. Ecco la parola del Salterio messagli in bocca quando entra nel mondo: «Tu non hai né vittima né offerta (θυσίαν καὶ προσφοράν): mi hai invece preparato un corpo. Non hai trovato compiacimento negli olocausti né nei sacrifici per il peccato (ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἀμαρτίας). Allora ho detto: Ecco, vengo io, Dio, ... per fare la tua volontà ... così sopprime il primo culto per stabilirne il secondo» (10,5-9).

L'azione cultuale di Gesù, in realtà, si svolge in due tempi con protagonista il Gesù terreno e il Cristo risorto e copre sia il

¹⁵ In 9,25 a questa unicità del culto di Cristo si contrappone il «molte volte» delle offerte levitiche.

¹⁶ Il verbo προσφέρειν è dominante, accompagnato dal parallelo ἀναφέρειν.

passato che il presente. Anzitutto la sua morte orrenda fuori la porta della città, affrontata per santificare con il suo proprio sangue il popolo (ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν: 13,12); quindi l'ingresso con il suo sangue nel tabernacolo celeste a compiere l'espiazione (ἰλάσκεσθαι: 2,17) e intercedere, lui sempre vivente, per gli uomini (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν: 7,25). Dunque Cristo esercita una funzione sacerdotale 'sacrificale' e una interceditrice.¹⁷

Non vi manca il lessico della purificazione ottenuta da Cristo, come già è apparso in alcuni passi citati: καταρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν (1,3); ἀγιάζειν (2,11; 9,13; 10,10-14; 13,12); καθαρίζειν (9,14); ῥαντισμός (12,24).¹⁸

3. *Formule lessicali qualificanti la cena del Signore*

Anzitutto l'analisi dei racconti della cena ultima di Gesù. Il testo più antico, lo sappiamo, è 1Cor 11,23-26 che manifesta concordanze e diversità con i racconti sinottici. A questo proposito si deve rilevare che se il racconto sinottico della cena ha come contesto la cena pasquale, questa non sembra entrare come elemento reale e dato lessicale a qualificarla.¹⁹ Naturalmente l'attenzione cade sulle parole interpretative pronunciate sul pane e sul calice. In Mc 14,22-24 leggiamo: «Questo è il mio corpo» (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) e «Questo è il mio sangue, sangue dell'alleanza, che viene sparso per la moltitudine» (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν). La prima formula si limita a unire strettamente la donazione del pane con il suo corpo. La seconda invece, per un verso, collega tipologicamente la morte di Gesù al rito di sangue dell'istituzione dell'alleanza (cfr. Es 24,8: «Ecco il sangue dell'alleanza») e, per l'altro, ne sottolinea la

¹⁷ Per completezza cito qui i non pochi passi dell'Apocalisse che menzionano il tempio celeste (ναός): 3,2; 7,15; 11,1-2-19; 14,15-17; 15,5-6-8; 16,1-17, e il suo altare (θυσιαστήριον): 6,9; 8,3-5; 9,13; 11,1; 14,18; 16,7; anche alla fine si afferma che nella Gerusalemme celeste non ci sarà tempio alcuno, perché Dio e l'agnello vi fungeranno da santuario (21,22).

¹⁸ Per completezza si noti come Cristo sia stato chiamato metaforicamente tempio (ναός) in Gv 2: nella sua parola «Distruggete questo tempio e in tre giorni io lo reinnalzerò» (2,19), dice l'evangelista, intendeva parlare τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ (2,21).

¹⁹ Circa la natura pasquale o meno dell'ultima cena non è nostro compito entrare qui in argomento.

valenza di autodonazione a vantaggio spirituale della moltitudine degli uomini. Dunque la valenza culturale è presente nella prima espressione, non nella seconda, dove domina il motivo tradizionale del martire. Mt 26,26-28 segue passo passo la fonte Mc, con una specificazione sua propria nella parola interpretativa della donazione del sangue: «in remissione dei peccati» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Una formula questa che il primo evangelista intenzionalmente aggiunge per chiarire che il perdono dei peccati ci viene solo da Cristo, non dal Battista per esempio, al cui battesimo, a differenza di Mc 1,4 e Lc 3,3 che lo caratterizzano con tale formula, nega ogni valenza di remissione dei peccati, e per questo trasferisce tale formula alla cena del Signore. Ma anche qui il lessico non è strettamente culturale, tanto meno vittimario, perché il perdono dei peccati non necessariamente viene dalle offerte culturali.

In Lc 22,19-20, più vicino a Paolo, rileviamo particolarità significative. La prima parola sul pane evidenzia il carattere oblativo della morte di Gesù a vantaggio del voi della comunità credente: «Questo è il mio corpo che è donato per voi» (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον). La seconda, in perfetta consonanza con il testo paolino, connette la morte (il sangue) non con la stipulazione dell'alleanza al Sinai e il relativo rito del sangue, bensì con la promessa della nuova alleanza di Ger 31, dove non è presente alcun rito, essendo alleanza qualificata dalla legge scritta nei cuori e non su tavole: «Questo calice è la nuova alleanza mediante il mio sangue» (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου). Invece nella seconda parte l'evangelista torna al motivo della autodonazione avente valenza genericamente salvifica: «che viene sparso per voi» (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐγχυννόμενον).

In Cor 11,23-25 la differenza con Lc sta solo nel fatto che nella formula sul calice Paolo tralascia il motivo dell'autodonazione: «Questo è il mio corpo che è donato per voi» (τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) – «Questo calice è la nuova alleanza mediante il mio sangue» (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). In compenso il testo paolino vi aggiunge, anche nella parola sul pane, una rilettura in chiave di anamnesi: «fate questo in mia memoria». In chiusura, poi, Paolo evidenzia del rito la valenza di annuncio e la prospettiva escatologica: «ogni volta che mangiate questo pane e bevete il calice voi annunciate la morte del Signore finché egli non sarà venuto» (τὸν θάνατον

τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ). Sono due categorie, anamnetica ed 'evangelica', non di stampo culturale.

Si deve poi analizzare l'altro passo eucaristico di 1Cor 10,14 ss.²⁰ dove Paolo in un primo momento sottolinea la valenza 'comunione' o meglio partecipazionistica (κοινωνία e μετέχειν) del rito: «Il calice è partecipazione solidaristica al sangue di Cristo» (τὸ ποτήριον κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ); «il pane che spezziamo è partecipazione solidaristica al corpo di Cristo» (τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ: v. 16). La cena del Signore è partecipazione dei credenti alla morte di Cristo: prospettiva di timbro mistico, di una mistica cristologica, direbbe A. Schweitzer a buon diritto. Una partecipazione comune che fa dei molti credenti un solo corpo (εἷς ἄρτος-ἐν σῶμα: v. 17): densità ecclesiale della cena.

In un secondo momento Paolo confronta la cena del Signore con i pasti sacri giudaici e pagani, espressivi gli uni e gli altri di κοινωνία: (gli israeliti) «quelli che mangiano le vittime (τὰς θυσίας) sono κοινωνοὶ dell'altare» (v. 18) e i pagani quelle vittime che uccidono lo fanno per i demoni e non per Dio (ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ Θεῷ [θύουσιν]: v. 20a). Ebbene Paolo dice: «non voglio che voi diventiate κοινωνοὺς dei demoni» (v. 20b). Si tratta di κοινωνίαi impossibili: l'una esclude l'altra: «non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni, non potete partecipare della tavola del Signore e della tavola dei demoni» (τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων: v. 21). Come si vede la categoria centrale è δεῖπνον, espressiva del parallelismo antitetico tra cena del Signore e pasti pagani (solo per completezza Paolo introduce anche il cibarsi delle carni immolate nel culto giudaico). In realtà egli si confronta qui con la prassi di alcuni 'forti' di Corinto che con tutta tranquillità partecipavano nel luogo idolatrico pagano (1Cor 8,10) a cene connotate dal culto delle divinità, che l'apostolo spregiativamente chiama 'demoni'.

Il problema è determinare il senso di κοινωνία. Vuol dire comunione-partecipazione e quindi, secondo Paolo, la cena del Signore e i pasti sacri d'Israele e dei pagani sono intesi come sacramenti di comunione dell'uomo con la divinità cui si è 'sacrifi-

²⁰ In proposito mi rifaccio al mio volume, *La Prima Lettera ai Corinzi*, Bologna 1996, pp. 480 ss.

cato'?'²¹ Oppure, rilevando i pochi testi della letteratura greca in cui il pasto sacrificale è inteso in termini di comunione con la divinità e nessun testo veterotestamentario che presenti tale significato comunionale del banchetto religioso, si deve intendere κοινῳνία costruita con il genitivo nel senso di associazione dei partecipanti, dunque una comunità culturale che si crea nella commensalità conviviale?²² Decisivo sembra il v. 17, dove Paolo stesso dà la sua interpretazione del dato prepaolino del v. 16: la κοινῳνία che si ha nella partecipazione al 'corpo di Cristo' si traduce in κοινῳνία tra i partecipanti che diventano 'il corpo del Signore'. Dal corpo personale di Cristo l'apostolo è passato al corpo ecclesiale. La κοινῳνία Χριστοῦ (v. 16) non vuol dire «communio cum Cristo», bensì «societas credentium». E l'impossibilità affermata concerne le due associazioni culturali che risultano dalla partecipazione alla mensa del Signore e dalla condivisione della mensa dei demoni. Esclusiva non è la comunione con Cristo prodotta, si ritiene, dal sacramento, ma la comunità dei credenti che condividono lo stesso pane eucaristico. Il riferimento culturale è alle associazioni religiose ellenistiche.

Bisogna riconoscere che in merito non basta uno studio puramente lessicografico: κοινῳνία presenta infatti tre valenze semantiche: partecipazione a («Anteilhaben an»), comunione con («Gemeinschaft mit»), associazione («Genossenschaft»)²³. Il contesto diventa dunque importante e decisivo e, siccome i vocaboli κοινῳνία-κοινῳνοί sono applicati alla cena del Signore e ai pasti sacri giudaici e pagani, è necessario mettere a fuoco la ragione della suddetta mutua esclusione. Il v. 21 pone in alternativa la «mensa dominica» e la «mensa demoniaca»: i due genitivi senza articolo qualificano la natura della rispettiva mensa. La commensalità all'insegna di Cristo si contrappone alla commensalità sotto il segno dei 'demoni'. Perché? Sembra per il fatto che la rispettiva partecipazione conviviale significa riconoscere la signoria di Cristo o quella delle divinità idolatriche. È un gesto culturale espressivo di

²¹ Cfr. per esempio G. BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in *Studien zu Antike und Urchristentum*, München 1963, pp. 138-176; E. KÄSEMANN, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen 1964, pp. 11-34; E. KÄSEMANN, *Il problema teologico del motivo del corpo di Cristo*, in *Prospettive paoline*, Brescia 1972, pp. 149-174.

²² Cfr. W.L. WILLIS, *Idol Meat in Corinth*.

²³ Cfr. H.J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*.

una vera *confessio fidei*. Altrettanto si dica del bere al calice del Signore e al calice dei demoni. Come conferma abbiamo il v. 20 in cui si dice che le carni immolate sono offerte a divinità demoniache, non a Dio. Ora quando gli offerenti consumano ciò che hanno sacrificato (v. 21), continuano a riferirvisi cultualmente, e se dei credenti fanno altrettanto finiscono per negare la signoria di Cristo, perché diventano dei «commensali dei demoni» (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων), degli associati al culto conviviale di segno demoniaco (v. 20b). Di genere opposto è invece l'associazione che unisce i partecipanti al pranzo culturale ebraico che è nel nome di Dio, a cui sono offerte le vittime (v. 18).

Non si tratta però di semplice convivialità né di una associazione qualsiasi, perché i credenti partecipano in realtà del 'sangue' e del 'corpo' di Cristo, cioè dei benefici della sua morte salvifica, per cui diventano una *societas credentium*. Il sostantivo κοινωνία unisce le due valenze di partecipazione a (v. 16) e di comunità ('un solo corpo': v. 17) e per questo si distingue da μετέχειν, espressivo della sola prima valenza. In conclusione, duplice è la ragione dell'incompatibilità tra cena del Signore e pasti sacri idolatrici: contraddittorio rapporto religioso che i credenti stabiliscono con Cristo e le divinità idolatriche e contraddittoria *partnership* nella comunità cristiana e in associazioni idolatriche.

Anche l'espressione «il pane che spezziamo» risale alla tradizione protocristiana. Nei racconti sinottici della cena ultima, e in quello di 1Cor 11,24, si narra che Gesù ha spezzato il pane (Mc 14,22 e par.); in Lc 24,35 e At 2,42 poi 'lo spezzare il pane' (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου) è diventato addirittura denominazione della cena del Signore.

Come si vede, Paolo interpreta qui la cena del Signore (δεῖπνον Κυρίου) appunto in chiave di commensalità, di una commensalità specifica di credenti che partecipano 'misticamente' alla sua morte, genericamente simile alla commensalità rituale pagana. Il lessico dunque è di valenza culturale. Sulla stessa linea il vocabolo τράπεζα in forma di genitivo specificativo, «mensa del Signore», che con significato eucaristico appare solo qui. Si può ipotizzare che Paolo l'abbia usata in antitesi all'analogia espressione «mensa del dio» ricorrente nel mondo greco. Non si identificava affatto con l'altare, essendo una tavola particolare su cui venivano deposte le carni sacrificate, consumate poi dai sacerdoti e anche

dagli offerenti.²⁴ Nel confronto viene da Paolo degradata a «mensa di demoni», un'espressione che appare in Is 65,11.²⁵

In 1Cor 11,17 ss. κυριακὸν δεῖπνον appare in antitesi con τὸ ἴδιον δεῖπνον. I due aggettivi κυριακὸν e ἴδιον sono contrapposti. La diversità consiste nella presenza o meno di effettiva solidarietà con i nullatenenti della comunità (οἱ μὴ ἔχοντες). Mangiare il pane e bere al calice del Signore – si noti tra parentesi che Paolo mai dice che si mangia il corpo e si beve il sangue di Cristo ed è un 'non' intenzionale fondato nella sua teologia partecipazionistica della cena del Signore – vuol dire una cena consumata come segno di solidarietà tra ricchi e nullatenenti e in cui si fa la memoria del Signore.

Non deve sfuggire all'attenzione che alla cena del Signore i testi neotestamentari non applicano mai il lessico cultuale e sacrificale classico: προσφέρειν-προσφορά, θύειν-θυσία, λατρεύειν-λατρεία. È un rito della chiesa e non viene espresso con i tipici vocaboli culturali e vittimari della tradizione giudaica, tranne quello del sangue fondativo dell'alleanza del Sinai in Mc e Mt.²⁶ Paolo da parte sua si ispira alla prassi cultuale del mondo greco, soprattutto all'uso diffusissimo dei banchetti sacri che si consumavano negli speciali 'restaurants' annessi ai templi, per definire l'eucaristia «cena del Signore», o anche τράπεζα Κυρίου, volendo così esprimere partecipazione alla sua morte e solidarietà dei convitati (κοινωνία). Per non dire del motivo dell'anamnesi, che riprende la tradizione ebraica, mentre quello dell'annuncio della morte s'inserisce nella realtà tipicamente cristiana della predicazione.

4. *Lemmi culturali applicati alla realtà cristiana e all'azione missionaria di Paolo*

Più di un filone negli scritti neotestamentari compie questo processo interpretativo: lo riscontriamo in Paolo (Rm, 1Cor, Fil),

²⁴ Cfr. D.H. GILL, «Trapezometa». A *Neglected Aspect of Greek Sacrifice*.

²⁵ Per se stessa la formula paolina si trova attestata nell'Antico Testamento per indicare l'altare (cfr. Mal 1,7.12; Ez 44,16). *Test Jud* 21 afferma che Dio ha scelto la tribù di Levi perché stesse vicina a lui e mangiasse alla sua tavola (καὶ ἐσθίειν τράπεζαν αὐτοῦ).

²⁶ Una conferma: in Gv 6,30 ss. la cena del Signore è compresa sulla direttrice della rilettura tipologica dell'Antico Testamento come manna discesa dal cielo, per questo pane dispensatore di vita (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), di vita del nuovo mondo (εἰς τὸν αἰῶνα).

nella tradizione postpaolina (Ef, 1Pt, 2Tm), nella lettera stessa agli Ebrei, nel vangelo di Gv. Ci sembra più pratico studiare, nella nostra analisi, testo dopo testo, abbandonando il criterio di presentare il senso metaforico delle diverse famiglie lessicali di timbro culturale che ricorrono spesso unite nei testi. Inoltre, per ragioni di spazio, ci si soffermerà su Rm 12,1 per la sua importanza e originalità, accennando invece rapidamente agli altri passi.

Rm 12,1-2: «Vi esorto dunque, fratelli, per i gesti di misericordia (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν) di Dio a offrire 'i vostri corpi' (= la vostra vita mondana: παραστήσαι τὰ σῶματα ὑμῶν)²⁷ come vittima vivente, santa e gradita a Dio (θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ): è il vostro servizio culturale ragionevole (τὴν λογικὴν λατρείαν). E non siate conformisti (μὴ συσχηματίζεστε) verso questo mondo; trasformatevi invece rinnovando la vostra mente per poter discernere qual è il volere di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». In questo inizio della paraclesi della lettera ai Romani Paolo esorta in nome della misericordia divina, meglio dei suoi gesti di pietà. In Rm 9-11 il vocabolo ἔλεος-ἐλεεῖν era stato espressivo del centro del progetto divino: far misericordia a tutti, giudei e gentili (11,32). Ma in una citazione biblica Paolo vi aveva abbinato i due termini: «Avrò misericordia (ἐλεήσω) di chi voglio essere misericordioso (ἂν ἐλεῶ) e avrò pietà (οἰκτιρήσω) di chi voglio essere pietoso (ἂν οἰκτίρω)» (9,15; cfr. Es 33,19). Il parallelismo dice che il riferimento è sempre all'azione misericordiosa di Dio. Inoltre in 15,9 ricorre il sostantivo ἔλεος (misericordia) per indicare che Dio ha fatto misericordia ai gentili. Paolo vi si appella nella paraclesi, per dire che la sua parola esortativa scaturisce dal Dio misericordioso da essi sperimentato nella loro esistenza di persone rinchiusi nella disobbedienza peccatrice e liberate. L'Ambrosiastro dice ottimamente: «Per misericordiam Dei illos adhortatur, per quam salvatur genus humanum».²⁸ E Schlier interpreta così la formula: «quando l'apostolo esorta è la misericordia di Dio che eleva la sua voce».²⁹ I credenti sono pertanto confrontati con la forza provocatoria del Dio misericordioso e delle sue gesta salvifiche di cui sono beneficiari.

²⁷ Nel contesto anche il verbo παριστάνειν assume la valenza culturale di offerta deposta davanti a Dio.

²⁸ Citato nel commento di H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg - Basel - Wien 1977, p. 353.

²⁹ *Ibidem*, p. 354.

Originale è nel Nuovo Testamento la qualifica di questo servizio culturale (λατρεία) metaforico: λογική. L'aggettivo ricorre ancora in 1Pt 2,2 dove specifica quel latte λογικόν con cui sono nutriti i neobattezzati, raffigurati come neonati. Si tratta evidentemente di latte in senso metaforico, non materiale, e altrettanto vale di Rm 12,1. Ma non sembra esaurita la domanda di senso in proposito. Nel mondo ellenistico l'aggettivo ricorre con una certa frequenza. In Epitteto l'uomo è definito uno ζῷον λογικόν (*Diss.* 2,9,2). Nei testi ermetici sono attestate le formule più prossime: o Dio «ricevi vittime razionali pure dall'anima e dal cuore a te innalzati» (δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεγμένης), dunque offerte non materiali bensì che sorgano dall'interiorità spirituale dell'uomo consistenti forse nel silenzio adorante, come appare nel contesto immediatamente seguente (*Corpus herm.* 1,31). Inoltre: «Il tuo logos per mezzo mio inneggi a te. Per mezzo mio ... ricevi una vittima 'logica' ... ricevi una vittima 'logica' da tutti» (ὃ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ. Δι' ἐμοῦ δέξαι ... λογικὴν θυσίαν ... δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν; *ibidem*, 13,18-19). In *Test Lev* 3,5,6 così viene descritto il culto angelico attorno al trono di Dio: «essi che offrono a Dio come fragrante profumo una vittima 'logica' e incruenta» (τῷ θεῷ ὁσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίκμακτον θυσίαν). Filone, da parte sua, parla di una dimora (οἶκος), un sacro tempio (νεὸς ἱερός) per l'anima razionale (ψυχῆς λογικῆς; *Op. mundi* 137).

Come spiegare l'origine del testo paolino non compete al presente studio, interessato a indicarne la parentela terminologica con l'ambiente ellenistico. Sembra comunque certo, sul piano lessicale, che non ci sia affatto equivalenza con πνευματικός in riferimento allo Spirito. Paolo esprime tale prospettiva pneumatologica appunto con πνευματικός; se l'avesse voluto indicare, avrebbe di certo usato tale aggettivo. Λογική potrebbe essergli stato suggerito dall'ambiente greco, da lui usato qui per evidenziare quale culto è conforme alla natura dell'uomo, essere 'logico'.

Si può poi pensare di collegarlo con la metamorfosi del νοῦς del v. 2. In questo caso avremmo l'indicazione di un culto adeguato non puramente alla 'logicità' naturale dell'uomo, bensì alla sua mente trasformata dall'azione soteriologica di Dio. Una nuova 'logicità'. In concreto il v. 2 sembra specificare oggettivamente il culto 'logico' come anticonformismo e soprattutto metamorfosi. La trasformante novità escatologica (καινότης) che in Cristo ha

fatto irruzione nella storia, come attesta 2Cor 5,17: «il vecchio (τὰ ἀρχαῖα) se ne è andato, ecco sorto il nuovo (καινῶ)», si traduce in un attivo 'rinnovarsi' di segno interiore e mentale della persona (νοῦς), che permette un agire cosciente di conformità al volere di Dio e di perseguimento del bene.

Discusso è anche il significato dell'aggettivo ζῶσα: dice riferimento alla vita soteriologica del credente beneficiario dell'azione vivificante di Dio in Cristo (cfr. Rm 6 e anche Gal 2,19: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me»), oppure alla qualità di questo culto metaforico diverso dalle vittime animali, uccise? Una risposta certa sembra ardua.

Certamente non manca di originalità nel passo paolino ciò che costituisce l'offerta 'razionale' dei credenti: loro stessi colti nella loro essenziale dimensione di esseri relazionali e mondani.³⁰ una corporeità che manca alla concezione ellenistica del culto 'spirituale', per esempio di Filone³¹ e degli scritti ermetici. Ma, a parte la sottolineatura 'somatica', tipica di Paolo, qualcosa di analogo era nella tradizione ebraica.³² E da parte sua Käsemann rileva in proposito: «Qui la dottrina del culto coincide necessariamente con l'etica cristiana».³³

In Rm 15,16 Paolo afferma che gli è stata fatta grazia «di essere ministro (λειτουργεῖν) di Cristo Gesù per i gentili, compiendo l'ufficio sacro (ιερουργοῦντα) del vangelo di Dio, perché i gentili diventino l'offerta (ἡ προσφορά) gradita a Dio, santificata mediante lo Spirito santo». Il verbo λειτουργεῖν assume significato culturale solo dal contesto e ιερουργεῖν non indica una funzione sacerdotale propriamente detta, bensì solo un compito sacro. Mediante la predicazione evangelica Paolo chiama efficacemente alla fede i gentili, trasformati dallo Spirito, rendendoli così offerta sacra gradita a Dio. Analoghi sono i passi di Rm 1,9: «(Dio), al quale io presto un culto 'spirituale' (λατρεῖω ἐν τῷ πνεύματί μου) con l'annuncio del vangelo di suo figlio (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)». L'evangelizzazione è essa stessa culto

³⁰ Ci si riferisce alla lettura di σῶμα propria di E. Käsemann. Cfr. anche G. Bof, *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Brescia 1976.

³¹ Cfr. per esempio *Vita Mos* 2,108: «Il vero servizio sacro (ἀληθὴς ιερουργία) è la pietà di un'anima che ama Dio (ψυχῆς θεόφιλους εὐσέβεια)».

³² Cfr. gli studi citati di E. Ferguson, G. Klinzing, Ph. Seidensticker, H. Wenschkewitz.

³³ E. KÄSEMAN, *Il culto nella vita quotidiana del mondo*, p. 149.

in senso metaforico, reso dall'apostolo nella profondità del suo spirito. Uno spirito guidato dallo Spirito di Dio? Mi pare che resti il punto interrogativo. Solo apparentemente 2Tm 1,3 è parallelo: «(Dio) al quale presto culto con coscienza pura» (λατρεύω ἐν καρᾷ συνειδήσει); in realtà manca qui l'identificazione del servizio culturale con la predicazione. Nel contesto immediato egli menziona le sue preghiere in cui fa ricordo di Timoteo.

In Fil non pochi sono i riferimenti al culto metaforico o non rituale. In 2,17 Paolo in carcere non si nasconde la prospettiva di una possibile condanna capitale e interpreta la sua morte, ma anche la vita di fede dei destinatari dello scritto, in chiave culturale: «Ma se anche io dovessi essere versato (σπένδομαι) aggiungendomi alla vittima del servizio sacro della vostra fede (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν), ne gioisco ...». La libagione si aggiunge all'offerta vittimaria formando un atto completo di culto, un 'sacrificio' dalle due facce complementari. L'offerta principale è quella dei filippesi, la sua è una libagione che la completa.³⁴

Sempre in Fil Paolo giunge a definire l'aiuto economico dei filippesi, ricevuto dalle mani di Epafrodito, «profumo fragrante (ὁσμὴν εὐωδίας), vittima (θυσία) accetta e gradita a Dio» (4,8). Infine in 3,3 l'apostolo dichiara che i veri circoncisi non sono i circoncisi nella carne, ma «noi (credenti) in quanto prestiamo servizio religioso e culturale πνεύματι θεοῦ, guidati dallo Spirito di Dio». In modo esplicito è il primo passo in cui l'offerta culturale in senso metaforico può essere definita, secondo Paolo, «spirituale» *sensu stricto*, innalzata cioè sotto l'azione dello Spirito divino.

Non pochi passi parlano di tempio metaforico. In 1Cor 3,16-17 è la comunità dei credenti a costituire il tempio di Dio: «Non sapete che siete tempio di Dio (ναὸς θεοῦ) e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui, perché il tempio di Dio è sacro (ναὸς θεοῦ ἅγιος), quel tempio che proprio voi siete». Due rapide annotazioni: è la presenza dello Spirito che fa di una grandezza sociale, la chiesa, il tempio di Dio;

³⁴ La definizione di λειτουργία data da Paolo alla colletta in 2Cor 9,12 si discute se rientri o meno nell'ambito della metaforizzazione del lessico culturale. Sembra piuttosto conservare il suo significato originario di prestazione pubblica. Anche in Fil 2,25-30 sembra che l'aiuto prestato a Paolo in carcere dalla comunità filippese per mano di Epafrodito e chiamata λειτουργία-λειτουργός non debba essere inteso necessariamente in senso culturale metaforico. At 13,2 poi è l'unico passo neotestamentario in cui λειτουργεῖν si riferisce al culto rituale cristiano nella chiesa antiochena.

questa metaforizzazione serve a Paolo per sottolineare il carattere 'sacro' della comunità: appartiene a Dio ed è grandezza intangibile: colpirla vuol dire colpire Dio stesso. Si veda anche 2Cor 6,16, testo di cui si discute l'autenticità paolina: «Quale compatibilità tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi infatti siamo il tempio del Dio vivente» (ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζώντος).

Nel passo parallelo di 1Cor 6,19 l'originalità non sta solo nell'applicazione individualistica della metafora: ciascun credente è tempio dello Spirito, ma anche nel fatto che lo sia non l'anima immateriale, ma «il corpo», cioè l'uomo stesso nella sua basica relazionalità a Dio, agli altri, al mondo: «O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito santo presente in voi e proveniente da Dio, e che non appartenete a voi stessi?». Il confronto con Filone è significativo: anch'egli metaforizza il tempio, ma con accenti spiritualistici: è l'anima la casa di Dio: «Preparati, anima, a diventare una casa di Dio (θεοῦ οἶκος), un tempio santo (ἱερὸν ἅγιον), una dimora bellissima (ἐνδιαίθημα κάλλιστον)» (*Somn* 1,149); «Quale più degna dimora (οἶκος) di Dio può mai essere trovata se non quella di un'anima perfettamente purificata (ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης)?».³⁵

Il senso metaforico del tempio trova un innegabile sviluppo in Ef 2,20-21: «... familiari di Dio (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ), costruiti sul fondamento (οἰκοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ) degli apostoli e dei profeti, essendo sua pietra angolare (ἀκρογωνιαίον) Cristo Gesù, nel quale ogni edificio ben compatto cresce per diventare un tempio santo nel Signore (εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ), nel quale anche voi venite co-edificati (συνοικοδομεῖσθε) per formare la dimora di Dio nello Spirito (εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι)». L'immagine dell'edificio (οἰκοδομή), ben presente in Paolo, qui viene definita nel suo farsi come tempio santo. In modo allegorico inoltre si precisano le diverse componenti dell'edificio templare: le fondamenta (apostoli e profeti), la pietra angolare (Cristo Gesù), le pietre i credenti, lo Spirito principio di coesione vitale.

1Pt 2,4 ss. è il passo neotestamentario che racchiude in sé il maggior numero di vocaboli culturali intesi in senso metaforico: anzitutto, quello di tempio (οἶκος πνευματικός) visto nella sua articolazione di pietra basilare (λίθον ζῶντα), Cristo, delle pietre

³⁵ *Sobr.* 62. Cfr. anche *Cher.* 98.

di costruzione (λίθοι ζῶντες) che sono i credenti, simile allo sviluppo di Ef 2, citato sopra; poi quello di sacerdozio (ιεράτευμα ἁγίων), attribuito sempre ai credenti; infine il lessico dell'offerta con le forme verbale e sostantiva (ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας) indirizzata esplicitamente a Dio, ma attraverso la mediazione di Cristo. E dopo citazioni bibliche di stampo profetico (vv. 6-8) l'autore ribadisce il sacerdozio dei credenti: sono «regale sacerdotium» (βασιλείον ιεράτευμα), formula ripresa alla lettera da Es 19,6 (LXX; il testo ebraico ha «regno di sacerdoti»). Nel passo citato si nota l'aggettivizzazione dei vocaboli culturali: si riferiscono a grandezze «vive» e «spirituali». Un modo come un altro per rimarcare il senso allegorico del vocabolario usato.³⁶

In Gv 4,21 ss. Gesù squalifica sia Gerusalemme sia il Garizim come «luogo in cui si deve adorare Dio» e dice: nell'ora attuale gli adoratori adeguati di Dio sono quelli che lo fanno «in spirito e verità», cioè quanti sono mossi dallo Spirito come principio di conoscenza piena della verità, cioè della rivelazione impersonata da Gesù.³⁷

Infine in 1Tm 3,15 è la chiesa ad essere definita «la casa di Dio» (οἶκος θεοῦ).

Dopo aver parlato in 12,28 di servizio cultuale gradito a Dio (λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ) perché compiuto con riverente timore (μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους), e di ingresso (εἵσοδος) dei 'santi' nel tempio celeste «mediante il suo sangue», «attraverso la sua carne» (10,19-20), in due passi Eb intende il culto dei credenti in senso metaforico su due linee, laudativa e etico-operativa. Ecco l'esortazione di 13,15: «Mediante lui [Cristo] offriamo una vittima di lode, il frutto delle labbra» (ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως, καρπὸν χειλέων). Questo culto di lode anche nelle sue caratteristiche formulazioni è attestato più volte nella tradizione giudaica. Cfr. per esempio Sal 49,14.23: «Offri a Dio una vittima di lode / una vittima di lode mi glorificherà» (θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως / θυσία αἰνέσεως δοξάσει με); Os 14,3: «Ti offriremo in cambio il frutto delle nostre labbra» (καρπὸν χειλέων ἡμῶν); Sir 352b: «chi fa elemosina offre una vittima di lode» (θυσίαζον αἰνέσεως).

³⁶ Anche Ap 1,6; 5,10; 20,6 conosce il motivo del sacerdozio collettivo dei credenti, con riferimento a Es 19, ma con prospettiva escatologica.

³⁷ Cfr. J. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, II: «Le croyant et la vérité», Roma 1999, pp. 673 ss.

Quanto alla letteratura essenica, in 1QS 9,26 l'istruttore è esortato a benedire il Creatore «con l'offerta delle labbra». E poco dopo in prima persona: «Con l'offerta delle labbra ti benedirò» (10,6); «Lo benedirò con l'offerta che esce dalle mie labbra» (10,14). Cfr. anche negli scritti di Qumran CD 11,20-21: «la preghiera dei giusti è come gradevole offerta».

In Eb 13,16 invece il culto irrituale ha una consistenza oggettiva di natura etica, sulla linea dell'amore per il prossimo: «Non dimenticate la benevolenza e la solidarietà» (τῆς εὐποιίας καὶ κοινωνίας). E si precisa che queste vittime incruente, non quelle rituali, sono gradite a Dio (τοιαύταις θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός). Anche questo motivo è tutt'altro che originale di Eb. A parte il passo di Sir citato appena sopra, si veda Os 6,6 citato non solo in Mt ma anche nella letteratura rabbinica (cfr. *Avoth rabbi Nathan* 4,11a): «Non offerta vittimaria (θυσίαν), bensì misericordia operativa (ἔλεος) io voglio», dice il Signore, ma anche la testimonianza degli pseudepigrafici, di cui Ferguson dice: «Purezza dell'anima e condotta morale erano valutate di più che non il sacrificio, specialmente nel giudaismo della diaspora».³⁸

³⁸ E. FERGUSON, *Spiritual Sacrifice*, p. 1157.

Il sacrificio - i sacrifici: interpretazioni antropologiche

di Patrick Dondelinger

Durante diversi anni, dal 1991 al 1993, i professori dell'Institut de Science e de Théologie des Religions dell'Institut Catholique di Parigi, hanno intrapreso un lavoro interdisciplinare su «Il sacrificio nelle religioni».¹ Facendo questo, essi hanno concluso per «la difficoltà di precisare la natura del sacrificio»² e per l'impossibilità di «piegare la realtà sacrificale, nella sua diversità, a un concetto artificialmente costruito su misura, ma che non sarebbe stato corrispondente ad alcun dato empirico».³

Da questa conclusione delle ricerche dei miei colleghi di Parigi, io ricavo almeno due imperativi, che mi sembra che compaiano in filigrana anche qui nel progetto di questo Convegno che ci è stato sottoposto da Enrico Mazza: una prudente estraneità di fronte alle teorie troppo preoccupate di una spiegazione globale, teorie per così dire 'totali', di una realtà complessa, polisemica e fluida; lo studio empirico delle pratiche concrete, per la via maestra dell'osservazione partecipe – ma non necessariamente in quanto vittima – o, se l'osservazione partecipe non è possibile, con uno studio fenomenologico senza concessioni di sorta,⁴ che, per i fatti del passato, sarà di tipo storico-critico.

Traduzione di *Camilla Cagnoni*

¹ Cfr. M. NEUSCH (ed), *Le sacrifice dans les religions* (Sciences théologiques et religieuses, 3), Paris 1994. Traduzione di *Camilla Cagnoni*

² *Ibidem*, p. 7.

³ *Ibidem*.

⁴ Precisiamo che, con 'fenomenologia', intendiamo piuttosto il metodo euristico di Edmund Husserl, che raccomanda di considerare le cose per se stesse, prescindendo dagli 'a priori' interpretativi, piuttosto che la ricerca di una pretesa essenza immutabile che si manifesterebbe dietro le realtà che sono oggetto di osservazione, alla maniera di un Gerardus van der Leeuwe o di un Mircea Eliade. Per l'articolazione epistemologica di

I. DEFINIZIONE DELL'OGGETTO

1. *Alla ricerca dei sacrifici della messa*

Abbiamo appena stabilito la necessità di assumere e mettere in conto i dati empirici. Necessariamente, dunque, si pone il problema della definizione dell'oggetto: quale azione costituisce un sacrificio, e quale no? Ossia, bisogna anzitutto sapere quale fatto può essere qualificato come sacrificio, prima di poter dire qualcosa sul sacrificio 'in quanto fatto'. Per illustrare la complessità del sacrificio come dato antropologico, non c'è bisogno di rifarsi a religioni lontane nello spazio e nel tempo: è sufficiente considerare la religione che, suppongo, è più familiare a tutti noi nel quadro di questo Convegno: il cattolicesimo di rito romano. Dove, nel rito della messa, ad esempio, siamo in presenza di un rito sacrificale?

a. L'eucaristia

Se l'antropologo, nella ricerca sul sacrificio della messa, prende in considerazione l'eucaristia, è anzitutto perché è il rito stesso che qualifica la propria azione con questo termine.⁵ Infatti, il rito dell'eucaristia si presenta indubbiamente come un sacrificio, implicitamente definito come 'dono fatto a noi' con un rito per il quale i termini 'sacrificio' e 'offerta'⁶ sembrano intercambiabili: pane e vino sono portati sull'altare come offerta alla divinità, prima

fondo, cfr. J. GREISCH, *Phénoménologie de la religion et sciences religieuses. Plaidoyer pour une «conversation triangulaire»*, in J. JONCHERAY (ed), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris 1997, pp. 189-218.

⁵ Ad esempio, al momento della preghiera sulle offerte, il sacerdote dice a voce bassa (secondo il messale in lingua francese): «Che il nostro sacrificio sia gradito al tuo cospetto», poi, ad alta voce: «Preghiamo assieme al momento di offrire il sacrificio di tutta la chiesa». La traduzione italiana della Preghiera eucaristica ha ulteriormente rafforzato il carattere sacrificale con una specifica aggiunta: «Prendete, e mangiatene tutti: questo è il mio Corpo offerto in sacrificio per voi». Nei paesi oltre le Alpi, invece, si nota che molti celebranti tendono deliberatamente a omettere ogni riferimento al sacrificio mentre pronunciano la preghiera eucaristica. Da un punto di vista pragmatico cfr. J. LANGSHAW AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970 (trad. di *How To Do Things With Words*, Oxford 1962), questo fatto pone un problema all'osservatore, ossia se l'effetto di queste omissioni è di eliminare effettivamente dal rito ogni carattere sacrificale, oppure se questo risiede piuttosto nella logica 'azionale' iscritta in tutto quell'insieme che è costituito da gesti e parole.

⁶ In latino: «sacrificium» et «oblato». Cfr. W. HAUNERLAND, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum*, Münster 1989, pp. 144-175.

di essere distribuiti – per principio – tra i presenti affinché ne partecipino. Tuttavia lo studio attento della ritualità eucaristica e dei suoi commentatori – per lo meno di certuni dei suoi commentatori⁷ – rivelerà una paradossale complessità della dimensione sacrificale dell'eucaristia. Nella messa in scena rituale – anche se l'osservatore non si deve ingannare sul senso del rito dell'elevazione che ha una portata più legata all'ostensione che all'oblazione⁸ – l'eucaristia è certamente un sacrificio, nel senso che il sacerdote, a nome della chiesa, porta davanti a Dio, sull'altare sacrificale,⁹ il pane e il vino. Tuttavia, al momento di pronunciare le parole per le quali viene compiuto il sacrificio,¹⁰ le specie eucaristiche vengono a simboleggiare realmente un dono (un'offerta) di Dio agli uomini, ossia il corpo e il sangue del suo Figlio Gesù Cristo, dato ai partecipanti dell'eucaristia.

Ecco, dunque, un rito che, pur qualificandosi come sacrificio e avendone tutti gli aspetti, capovolge – per non dire che fa implodere – l'elemento centrale della comprensione classica del sacrificio, ossia la sua logica anaforica di dono umano a favore di una grandezza trascendente.

Poiché quando dice, secondo la traduzione francese del messale: «Benedetto sei tu, Dio dell'universo, che ci doni questo pane [questo vino] ..., noi te lo presentiamo, diventerà il pane di vita [il vino del Regno eterno]», il rito sottintende: «Non per te, Dio che sei nei cieli, ma *hic et nunc*, per noi uomini» e capovolge così la grammatica di base del linguaggio sacrificale.

Con l'analisi dei gesti e delle parole del suo rito, l'eucaristia si presenta come un sacrificio che, pur essendo un sacrificio, tuttavia non è alcuno. In buona metodologia, bisogna che l'antropologo

⁷ Cfr. per esempio L.-M. CHAUVET, *Le «Sacrifice» en christianisme. Une notion ambiguë*, in M. NEUSCH (ed), *Le sacrifice dans les religions*, pp. 139-155; L.-M. CHAUVET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, *ibidem*, soprattutto pp. 301-304.

⁸ Nel Messale romano la rubrica corrispondente lo dice chiaramente: «Mostra al popolo l'ostia consacrata». Per l'evoluzione del gesto e di queste interpretazioni cfr. J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Wien - Freiburg - Basel 1962³, II, pp. 255-264; H.-B. MEYER, *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 85 (1963), pp. 162-217.

⁹ Che l'altare della messa sia realmente dedicato al sacrificio – e al banchetto sacrificale – si trova enunciato spesso *expressis verbis* nel *Rito della dedizione dell'altare* (1977) del *Pontificale romano*. Cfr. anche A. GERHARDS, *Der christliche Altar - Opferstätte oder Mahltisch?*, in A. GERHARDS - K. RICHTER (edd), *Das Opfer - Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg - Basel - Wien 2000, pp. 272-285.

¹⁰ Cfr. per esempio A. PAUS, *Opfer - I. Religionsgeschichtlich*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg - Basel - Wien 1998³, pp. 1061-1063.

ne prenda atto e che si faccia carico di questo paradosso, astenendosi dal volerlo eliminare, dichiarando nullo – avrei quasi voluto dire ‘sacrificando’ – uno degli elementi costitutivi del paradosso, volendo fare dell’eucaristia o un sacrificio come tutti gli altri, o un rito senza alcuna dimensione sacrificale.

Che questo paradosso non sia facile da reggere, lo si vede bene nella grande variazione sincronica e diacronica sull’importanza data alla dimensione sacrificale della messa.¹¹ Certo, ci sono diverse maniere di concepire e di vivere la dimensione sacrificale dell’eucaristia e, da un punto di vista antropologico, sarebbe stato piuttosto il contrario a lasciarci sorpresi. Invece, ciò che stupirebbe maggiormente l’antropologo osservatore partecipe, sarebbe la volontà di ridurre il sacrificio nella messa, anzi nel cattolicesimo in generale, al solo rito eucaristico del pane e del vino offerti dal sacerdote.

b. La questua

È sufficiente chiedere ai miei compatrioti lussemburghesi dove si trova, nella parte eucaristica della messa, il rito del sacrificio, per sentirsi dire che è nella raccolta di denaro, la questua, presso i partecipanti alla messa. In lussemburghese, infatti, il termine ‘Affer’, che significa ‘sacrificio’, è praticamente il termine tecnico, quasi specifico, per indicare la questua presso i fedeli durante la messa, così come ‘Opfer’ è il termine tecnico per designare le offerte volontarie, in denaro, raccolte durante la messa nella Svizzera tedesca. Così la rituale colletta di denaro alla quale sono abitualmente soggetti coloro che assistono all’eucaristia al di fuori del perimetro sacrificale, sembra che, per la *vox populi*, costituisca il sacrificio della messa per eccellenza. Questo, dal punto di vista dell’esperienza antropologica vissuta, non è certo falso: nella questua i fedeli danno; nell’eucaristia ricevono; tanto più che, di solito, nella questua tutti danno qualcosa mentre nell’eucaristia sono pochi quelli che ricevono.¹² Una tale visione sacrificale della

¹¹ Cfr. L.-M. CHAUVET, *Le sacrifice de la messe: représentation et expiation*, in «Lumière et Vie», 146 (1980), pp. 69-83; dello stesso autore si vedano *Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice*, ibidem, pp. 85-106, e *La messa come sacrificio nel Medioevo e nel concilio di Trento: pratiche e teorie*, in S. UBBIALI (ed), *Il sacrificio: evento e rito*, Padova 1998, pp. 19-51.

¹² Almeno questa era la regola prima che aumentasse la frequenza della comunione nella pratica postconciliare, ma se le parole restano, è da supporre che sia rimasta viva anche una parte di questa mentalità del passato.

questua partecipa sia della concezione corrente sia della concezione dotta del sacrificio come «dono oneroso»,¹³ anzi l'originale 'participatio actuosa' di tutto il popolo al sacrificio cultuale¹⁴ viene percepita in modo meno evidente quando le offerte che sono state raccolte non sono legate in modo visibile alla vita dei fedeli o allo spazio liturgico.

c. Le candele

D'altra parte, prima, dopo e anche durante la messa, l'antropologo osserva un numero significativo di persone che si danno da fare per acquistare, accendere e collocare delle candele al loro posto. D'altra parte, in tedesco, si parla qui di *Kerzenopfer* che designa tanto il fatto dell'offrire le candele, quanto il denaro da mettere nel *Opferstock* predisposto a questo scopo. Si tratta di un gesto che, agli occhi dell'antropologo, merita bene di essere qualificato come sacrificio. Qui, infatti, si tratta di un olocausto qualificato le cui strategie oblazionali sono particolarmente ricche.¹⁵ D'altra parte, la candela si trova spesso presentata *expressis verbis* come sostituto vicario della persona di colui che offre il sacrificio; d'altra parte, spesso, la candela che ha questa funzione riguarda persone che, per un motivo o per l'altro, sono lontane dalla partecipazione al sacrificio eucaristico,¹⁶ e ciò raddoppia la funzione di 'sostituto' (o funzione vicaria) del sacrificio delle candele. Inoltre, bisogna notare che le candele non sono solo sacrificate a Dio, ma anche, anzi soprattutto, come è testimoniato dalle candele ammassate davanti alle immagini o alle statue della Madonna o dei santi, alle persone umane che sono state elevate alla gloria degli altari.

L'uso sacrificale delle candele consente anche di cogliere altre dimensioni antropologiche del sacrificio. Se l'antropologo non può pronunciarsi sul valore effettivo delle candele nell'economia della

¹³ Cfr. M. LEPIN, *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926³.

¹⁴ Cfr. J.A. JUNGMAN, *Missarum sollemnia*, II, pp. 3-34; dello stesso autore, *Von der «Eucaristia» zur «Messe»*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 89 (1967), pp. 29-40.

¹⁵ Cfr. B. FISCHER, «Kerzen», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, Freiburg - Basel - Wien 1996³, pp. 1411-1412.

¹⁶ In molte chiese infatti si possono trovare dei testi che invitano il visitatore, soprattutto se di passaggio o non praticante, ad acquistare e accendere una candela che continuerebbe a rappresentarlo e per così dire a tenere il suo posto dopo la sua uscita di chiesa.

salvezza, nondimeno egli constata il loro valore nell'economia terrena,¹⁷ soprattutto in certi santuari come Lourdes, in Francia – che, per altre ragioni, ho studiato attentamente¹⁸ – o Padova, qui in Italia.

Gli addetti a questo santuario mi hanno apertamente messo sull'avviso che una candela offerta a Sant'Antonio – a loro dire – non sarebbe stata 'sacrificata' dai sacerdoti del santuario, ma reinserita nel circuito economico; ossia, detto con chiarezza, venduta più volte senza essere mai stata accesa; questo fatto ci porta a interrogarci sulla questione della *fallacia*, assillo di ogni rito liturgico,¹⁹ e non certo all'ultimo posto nel caso del sacrificio. Il mio sacrificio serve a ingraziarmi Dio, o a ingrassare i sacerdoti? Questa domanda potrebbe ben spiegare, ma senza scusarla, certamente, la *fallacia* di cui danno prova certi fedeli durante la questua nella messa. Si tratta di una domanda che, forse, può aiutare a capire una certa insistenza sulla 'distruzione' delle offerte che renda impossibile la loro riutilizzazione nell'economia materiale.

2. *Una pluralità di gesti e di ragioni*

Queste poche osservazioni fatte dall'antropologo che è in ricerca del sacrificio, nella messa, mostrano dunque l'esistenza non di un solo sacrificio, che sarebbe quello del pane e del vino – fatto dal sacerdote – ma di una pluralità di sacrifici. Pluralità di sacrifici il cui senso, che è specifico ogni volta, non si rivela che nel concreto contesto rituale e referenziale – per ritus et preces – e non certo in teorie assolute, astratte e riduttive, che definiscono il sacrificio attraverso la sola 'violenza' – dovremo tornare su questo – o attraverso la distruzione della vittima sacrificale. In questo caso, infatti, l'olocausto delle candele, che non è nemmeno dotato di una sequenza rituale ben definita, o la questua, così pesante per alcuni fedeli, sarebbero dei sacrifici più autentici del

¹⁷ Lo stesso rilievo vale a fortiori per il sacrificio della messa, i cui effetti a favore delle anime fanno percepire degli emolumenti che hanno una ricaduta economica di tutto rilievo, a seconda dei luoghi e delle epoche.

¹⁸ Cfr. P. DONDELINGER, *Le pèlerinage et le sacré*, in «La Vie Spirituelle», 151 (1997), 723, pp. 479-502.

¹⁹ Cfr. J.-Y. HAMELINE, *Le culte chrétien dans son espace de sensibilité*, in «La Maison-Dieu», 187 (1991), pp. 7-45, ripreso in J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris 1997, pp. 93-123.

rito dell'eucaristia, a meno di vedere nell'eucaristia la messa in scena di un assassinio cannibalesco, che il rito proprio non attua; per rendersene conto è sufficiente osservarlo con un minimo di attenzione per il suo dinamismo simbolico.

Noi riteniamo, dunque, che le azioni sacrificali, scientificamente osservabili nella messa cattolica – «centro di tutta la vita cristiana»²⁰ – corrispondono a una logica dell'agire religioso che può presentare una grande varietà di significanti²¹ e anche di significati.²² Da qui l'interesse per una definizione del sacrificio come quella di Hubert Seiwert – «Una azione religiosa, che consiste nella privazione rituale di un oggetto materiale»²³ – che prende in considerazione ciò che è empiricamente osservabile, senza fissarsi su ciò che appartiene all'ordine dell'interpretazione, come la violenza fatta a se stessi o agli altri.

II. LA VIOLENZA

Solo dopo questi lunghi prolegomeni possiamo affrontare la questione che ci è stato chiesto di trattare: «Perché la violenza appartiene al sacrificio in modo costitutivo?». Questione alla quale mi farebbe piacere rispondere con una *boutade*, se mi è consentito: «A causa degli antropologi».

Infatti, è sufficiente leggere i titoli delle opere dei più celebri teorici del sacrificio del XX secolo, *La violence et le sacré*, di René Girard,²⁴ *Homo Necans*, di Walter Burkert,²⁵ per vedere che

²⁰ *Principi e norme per l'uso del Messale romano*, I, p. 1.

²¹ Pane, vino, denaro, candele, ecc.; in una parola, le offerte.

²² Consideriamo, ad esempio la notevole ricchezza simbolica di cui la preghiera dell'offertorio investe – a bassa voce! – questo oggetto «non significante» che è l'ostia sollevata nella patena: «Benedetto sei tu, Dio dell'universo, che ci hai dato questo pane, frutto della terra e del lavoro dell'uomo; lo presentiamo a te: diventerà il pane di vita» (*Messale* in lingua francese).

²³ H. SEIWERT, «Opfer», in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, IV, Stuttgart 1998, pp. 268-284, qui p. 269. «Il carattere costitutivo di un sacrificio è, di conseguenza, un atto di privazione rituale» (p. 276); questo è la 'disappropriazione' (o 'depossessione'; si tratta, infatti, di dare ciò che uno possiede) che sembra proprio essere l'elemento costitutivo del sacrificio; 'disappropriazione', il cui significato simbolico conosce una grande polisemia.

²⁴ Cfr. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

²⁵ Cfr. W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin - New York 1972, 1997².

il sacrificio ha una connotazione semantica ben precisa: quella dell'orrore. Il sacrificio è un'uccisione rituale di esecrabile violenza, tanto più vilipeso perché procede dall'occultazione e dal diniego. Si ha l'impressione che più si è nella violenza più si è nel sacrificio, e viceversa.

1. *Dalla definizione attraverso la distruzione, alla distruzione della definizione*

Fin dalle sue origini nel XIX secolo, l'antropologia religiosa ha visto il sacrificio dal punto di vista della violenza distruttrice. Si consideri, ad esempio, la definizione classica di Hubert e Mauss nel loro *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899): «Questo processo consiste nello stabilire una comunicazione tra il mondo sacro e il mondo profano per l'intermediario di una vittima, ossia di una cosa distrutta durante la cerimonia».²⁶ Qui si vede come, nella definizione che essi danno, l'accento è chiaramente messo su di una violenza negativa che costituirebbe l'atto caratteristico del sacrificio. Questa caratterizzazione si vede bene per quanto riguarda l'uso delle parole 'vittima' e 'distruzione'.

La parola 'vittima' è un termine tecnico che proviene dal vocabolario sacrificale della religione romana e significa l'animale offerto in sacrificio agli Dei.

Nondimeno, da secoli, il termine 'vittima' designa quasi esclusivamente una persona toccata gravemente da una violenza più o meno ingiusta che lo ha colpito.²⁷ I vari usi moderni di 'vittima' non riescono a prescindere da questi nuovi legami di concetti, consapevoli o no. Invece, nel contesto liturgico romano, l'animale scelto come vittima deve essere, per definizione, esplicitamente e liberamente consenziente affinché ci possa essere il sacrificio, azione degna e giusta per eccellenza. Quindi, deve consentire a offrire la propria vita agli Dei per poter assicurare benessere

²⁶ H. HUBERT - M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in «L'Année Sociologique», 2 (1899), pp. 29-138, ora anche in M. Mauss, *Œuvres*, I: *Les fonctions sociales du sacré*, Paris 1968, pp. 193-354, qui p. 302.

²⁷ Almeno in francese cfr. A. REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, II, Paris 1992, p. 2247, ma ho l'impressione che la stessa evoluzione abbia avuto luogo anche nelle altre lingue europee, forse a causa della scomparsa delle pratiche rituali legate al senso originario del termine, sotto l'influsso di un cristianesimo che favoriva una lettura cristologica delle vittime sacrificali della Bibbia.

agli uomini.²⁸ In tal modo, quando Hubert e Mauss utilizzano il termine ‘vittima’ per designare il sacrificio, ci si rende conto che essi hanno ricavato da un’antica e ben precisa tradizione liturgica un termine tecnico che, da un lato, ha conosciuto una trasformazione semantica radicale e che, d’altro canto, credono che possa essere applicato in modo astratto a ogni liturgia. Sotto l’apparente conformità con il linguaggio rituale studiato, il termine ‘vittima’ immette, agli occhi del lettore, una enorme connotazione affettiva negativa che tradisce e snatura l’atto rituale in questione.

È lo stesso per il secondo termine chiave dell’azione sacrificale secondo Hubert e Mauss, ‘distruzione’ (una cosa che è distrutta). A parte il fatto che egli costruisce «dai punti di vista cristiani»²⁹ delle teorie eucaristiche distruzioniste,³⁰ questo termine, sotto una apparente positiva neutralità, nasconde ugualmente un giudizio di valore di tipo positivista. Infatti, distruggere una cosa è sottrarla a ogni uso, e togliere il suo valore. ‘Distruggere’ designa un’azione negativa: definire il sacrificio attraverso la distruzione di una cosa è, immancabilmente, considerare il rito da un punto di vista negativo. Ora, applicato alla stessa azione empirica, al di fuori di ogni contesto religioso, il termine si squalificherebbe da solo, e con lui coloro che ne fanno uso. In effetti nessun antropologo qualificherebbe l’abbattimento di un animale, in un macello, o in una fattoria, come ‘distruzione’. Abbattere un animale non è distruggerlo, non diversamente dal cuocerlo o arrostarlo; nemmeno il bruciarlo solo in parte, o tutto, può essere visto come distruzione, se una tal cosa è necessaria per ottenere una finalità precisa, ricavata dalla combustione dell’animale, come la benevolenza di Giove o l’eliminazione di una epidemia bovina. Nessuno designa l’azione di bruciare dell’incenso o del tabacco come ‘distruzione’ – che ciò avvenga in un contesto rituale o no – e nemmeno per l’incenerimento dei cadaveri in un forno crematorio. Questa sarebbe una interpretazione negativa di un processo trasformatore che deve farsi in vista di un uso specifico: il cadavere ha bisogno di essere trasformato in cenere se per qualche motivo – qualunque esso

²⁸ Cfr. J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris 1998, pp. 72-93.

²⁹ M. DETIENNE, *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 7-35, qui p. 28.

³⁰ Cfr. M. LEPIN, *L'idée du Sacrifice de la Messe*.

sia – non lo si vuole abbandonare alla putrefazione o non si vuole usare un metodo di conservazione. Altrettanto si dica del tabacco o dell'incenso che debbono essere bruciati per il mio piacere o per il culto.

La pretesa distruzione dell'oggetto sacrificale dovrebbe essere qualificata correttamente come 'trasformazione',³¹ dato che è destinata a una finalità di scambio e di interazione. Parlare di distruzione a proposito dell'azione sacrificale è dunque un giudizio di valore e una presa di posizione ideologica: se si ritiene che nel corso del sacrificio la cosa offerta agli Dei sia distrutta, è per affermare che l'intenzione che è alla base stessa del sacrificio è erronea, illusoria.

Ma c'è di più. Infatti, per Hubert e Mauss l'essenza del sacrificio sta nella 'distruzione' perché, per loro, le 'forze vitali'³² che sono ritenute rappresentare le divinità alle quali vengono indirizzati i sacrifici, sono seriamente mortifere per l'uomo: «Se egli si impegnasse fin in fondo nel rito, troverebbe la morte e non la vita».³³ Un Dio sanguinario volle la distruzione dell'uomo, alla quale questi non poté sfuggire che per un sacrificio in cui scorre il sangue, sia che si tratti del suo, come nel caso del prepuzio di Mosè, sia che si tratti di quello delle vittime sostitutive.³⁴

Questa presentazione del sacrificio, di Hubert e Mauss, conduce evidentemente – ed è questo il loro proposito ideologico – a screditare agli occhi degli Occidentali dell'epoca della scienza, ogni tipo di sacrificio e di conseguenza ogni religione, ivi compresa e soprattutto la religione cristiana: «i nostri sacerdoti cercano, con gli stessi procedimenti rituali, pressappoco gli stessi effetti che i nostri lontani antenati ... L'immaginazione cristiana ha costruito su delle basi antiche».³⁵ Ora, Hubert e Mauss non sono i soli a trascurare così l'osservazione del rito in favore di teorizzazioni astratte le cui prospettive ideologiche ricevono forza dall'equazione: sacrificio = violenza = religione.

³¹ Cfr. M. DETIENNE, *Pratiques culinaires*, p. 16: «Gli Dei godono del privilegio di odori profumati, sostanze incorruttibili che le fiamme del fuoco sacrificale *trasformano* in un nutrimento superiore, riservato alle potenze divine».

³² H. HUBERT - M. MAUSS, *Essai sur la nature*, p. 303.

³³ *Ibidem*. Cfr. il commento critico di L. DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris 1986: «Il dramma rappresentato su questo 'scenario' appartiene all'ordine del crimine, del sacrilegio. Il contatto con il sacro fa provare un brivido» (p. 17).

³⁴ Cfr. H. HUBERT - M. MAUSS, *Essai sur la nature*, pp. 303-304.

³⁵ *Ibidem*, p. 300.

2. Alcune ragioni-chiave dell'ideologia della violenza sacrificale in antropologia

a. Miti e mistificazioni in storia delle religioni

Quando sull'altare della scienza colta, così tanti padri fondatori dell'antropologia procedevano all'esecrazione dell'eucaristia assimilandola a orribili omicidi rituali, dobbiamo ricordare che questo snaturamento del sacrificio eucaristico è stato in gran parte facilitato proprio dalla chiesa. Più precisamente dalla presentazione della morte di Gesù come sacrificio espiatorio preteso da Dio, suo Padre, in sostituzione di noi, gli uomini. Immolazione cruenta riattualizzata ogni volta dal sacerdote, sotto le apparenze – direi quasi: menzognere – del pane e del vino dell'eucaristia. Si tratta di concezioni eucaristiche di un realismo quasi caricaturale che sono molto utili alle critiche costruite in nome della ragione colta. Nella sua volontà di farla finita con la religione cristiana, la nascente scienza del diciannovesimo secolo, costruita sull'evoluzionismo totemista, ha cercato di trovare il sacrificio eucaristico prefigurato nei riti dei 'primitivi' che, in definitiva, avrebbero messo in scena in modo reale una parte di ciò che il rito cristiano celebra sul piano simbolico: la consumazione collettiva della carne e del sangue ritenuti quelli di un Dio. Un gran numero di studiosi ritenevano che in tal modo avrebbero potuto dimostrare che il rito fondamentale della chiesa è qualcosa che, in verità, è fundamentalmente barbaro, poiché lo sarebbe stato in realtà nella sua pretesa forma originale non simbolica, il cui dato empirico sarebbe segnato dalla più cruda violenza sanguinaria.

Così, il sacrificio semitico fondamentale, di cui l'eucaristia non è che una versione sublimata, secondo William Robertson Smith,³⁶ è qualcosa di particolarmente cruento e disgustoso; in uno scatenamento collettivo, i nomadi pugnano il loro animale totem che è il cammello, lo fanno a pezzi e lo mangiano crudo, carne e ossa.³⁷ Che Robertson Smith – e molti altri al suo seguito – creda

³⁶ Cfr. W. ROBERTSON SMITH, *Die Religion der Semiten*, Darmstadt 1967 (ed. orig. *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh 1894²), pp. 214 ss.

³⁷ Cfr. *Nili monachi eremitæ narrationes*, III (*Patrologia graeca*, 79, pp. 611 ss.). Per una critica sull'uso di Nilo da parte di Robertson Smith, cfr. Ch. AUFFAERT, *Braucht Gott ein Opfer? Opferpraxis und Opferkritik in der griechischen Religionsgeschichte*, in D. NEUHAUS, *Das Opfer. Religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte* (Arnoldshainer Texte, 102), Frankfurt a.M. 1998, pp. 11-32, qui pp. 20-21. È tuttavia evidente che un tale

di trovare in questa leggenda stereotipa del Tardo antico la fedele descrizione del rituale che gli permette di regolare i suoi conti e i suoi problemi con il culto della sua propria chiesa, la dice lunga su di un metodo antropologico che, lungi dalla benevola neutralità dell'osservazione, procede volentieri per pregiudizi, tra cui questo: più è originale, più è cruento, e più è religioso.

All'inizio era l'assassinio – almeno in certe metateorie antropologiche in cui il sacrificio serve da perno all'assillo delle «origini violente».³⁸ Dall'evoluzionismo totemico di una volta alle teorie comportamentali di oggi passando per *Totem und Tabu*, di Sigmund Freud: sono numerose le teorie che vedono il sacrificio sotto l'angolo visuale dell'assassinio rituale primordiale, che fonda la società in generale e la religione in particolare. «'Le cose nascoste dalle origini del mondo', sono appunto la violenza assassina che, attraverso il sacrificio, viene fatta rientrare in gioco».³⁹

Dato che nelle società arcaiche, da cui sono tratti i miti e i riti che servono di base a queste teorizzazioni contemporanee, tutto è religioso e, a fortiori, i miti e i riti fondatori della società, si ricava la conclusione che c'è una parentela tra la violenza e la religione: «La violenza e il sacro»⁴⁰ hanno dei legami stretti, e «La violenza del religioso»⁴¹ è per così dire consustanziale, dato che l'uccisione è l'esperienza religiosa fondamentale: «L'esperienza fondamentale del 'sacro' è l'uccisione sacrificale. L'homo religiosus si comporta e diviene cosciente di se stesso come homo necans».⁴²

In questa prospettiva sulla religione, il cristianesimo occupa un posto particolare: se esso non ha saputo eliminare le guerre e le distruzioni, è perché nessuno ha ancora compreso che cos'era il cristianesimo,⁴³ sia perché questo come ogni religione pratica

pasto totemico non è un sacrificio con il suo carattere anaforico, bensì uccisione rituale di un animale che ha delle caratteristiche divine che, d'altra parte, sono anteriori a ogni rito umano.

³⁸ Cfr. W. BURKERT, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990.

³⁹ Cfr. R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

⁴⁰ Cfr. R. GIRARD, *La violence et le sacré*; W. BURKERT, *Anthropologie der religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1987².

⁴¹ Cfr. M. BLOCH, *La violence du religieux*, Paris 1997.

⁴² W. BURKERT, *Homo Necans*, p. 9.

⁴³ Cfr. anche R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme un éclair*, Paris 1999, e ora R. GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris 2001.

i sacrifici cruenti,⁴⁴ sia perché è una religione particolarmente cruenta.⁴⁵

b. Mancanze di osservazioni e di contatti con la realtà

Gli esempi citati lasciano intravedere fino a che punto le grandi teorizzazioni rischiano talvolta di maltrattare le realtà di cui si proponevano di svelare il senso, non solo per la religione ma soprattutto per il sacrificio. Infatti, in questo genere di letteratura antropologica, il termine di 'sacrificio' si trova volentieri usato per estensione mettendo assieme realtà diverse che non sono un rito sacrificale nel senso proprio del termine. Qualunque cosa si dica sulla pertinenza di queste grandi teorie costruite attorno al 'sacrificio', come l'antropologia mimetica di René Girard, si deve constatare che le teorie spesso tendono a trascurare i sacrifici in quanto realtà rituali osservabili, soprattutto nella prosaicità del loro svolgimento ordinario. Non ci si deve dunque stupire se queste teorizzazioni si fondano più sull'analisi di opere letterarie, come i racconti dei grandi miti e riti dell'Antichità, che sull'osservazione di questi gesti di disappropriazione in favore di una trascendenza religiosa, così come sono le azioni che costituiscono i sacrifici in senso stretto attraverso lo spazio e il tempo.⁴⁶ Che questi riti e miti antichi nascondano delle violenze orribili è innegabile. Ma non è che si tratti di sacrifici in senso proprio perché siamo in presenza di violenze sanguinarie e di vittime nel senso moderno del termine. La volontà di considerare come veri sacrifici solo quelli che nascondono una violenza sanguinaria e di tenere gli altri, nel migliore dei casi, come degli *Ersatz* dei primi, corrisponde ad una prospettiva che non è verificabile sul campo.⁴⁷

⁴⁴ Cfr. ad esempio W. BURKERT, *La violence sacrificielle: faits et réflexions*, in A. NAYAK, *Religions et violences. Sources et interactions. Symposium*, Fribourg 2000, pp. 296-313: «E infatti né il giudaismo, né il cristianesimo, né l'Islam hanno eliminato il sacrificio di animali ... Nel cristianesimo il sacrificio cruento continua nelle chiese orientali, anche presso i Greci» (pp. 298-299).

⁴⁵ Cfr. H. MACCOBY, *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Paris 1999 (ed. orig. *The Sacred Executioner. Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, London 1982).

⁴⁶ Cfr. L.-M. CHAUVET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, pp. 280-284.

⁴⁷ Cfr. in questo senso, per l'area biblica: A. MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Leiden - New York - Köln 1994, pp. VIII-IX.

Ora ci sembra che altri due fattori, che riguardano l'evoluzione della società in Occidente, abbiano favorito l'equazione sacrificio-violenza sanguinaria: l'allontanamento dalle realtà biologiche e la scomparsa dei sacrifici cruenti.

L'allontanamento dalle realtà biologiche ha contribuito a togliere all'uomo occidentale – a cominciare dai dotti antropologi cittadini borghesi del XIX secolo – la comprensione dei sacrifici cruenti e a qualificarli come violenza abietta. Si ha l'impressione che il versare il sangue sia un fatto sempre più indegno dell'uomo civilizzato, in ogni caso inadatto al culto, e riservato ai macellai. Nelle nostre società moderne, l'occultamento della macellazione, la vera censura che si esercita su questa, contribuisce a farne una sorta di oggetto fantasma, mentre non si vede più che è il mezzo per offrire un nutrimento di qualità a colui che si vuole in tal modo onorare, così come nell'ospitalità biblica. Macellazione non fa più rima con festa, ma con selvaggio. Bisogna allora stupirsi che, quando si tratta di sacrifici cruenti, gli scettici più incalliti sono pronti a credere alle storie più selvagge, come abbiamo visto con Robertson Smith?

D'altro canto, dalla propagazione del cristianesimo e fino all'arrivo massiccio di immigrati musulmani in Europa,⁴⁸ i sacrifici cruenti erano assenti in Occidente. In tal modo, questi sacrifici, come d'altra parte la macellazione sono divenuti delle cose non immaginabili e non rappresentabili, anzi delle grandiosità 'esotiche' relegate in una specie di immaginario museo dell'orrore, ma disponibili per ogni tipo di proiezioni. In parte come reazione a questa evoluzione, i sacrifici cruenti religiosi, o ciò che assomiglia loro nella forma, rinascono nella controcultura artistica (per esempio *Aktionskunst* viennese)⁴⁹ e settaria (satanisti),⁵⁰ che significativamente finiscono per fare – tutte e due – la parodia dell'eucaristia cristiana in un abbattimento reale e volutamente

⁴⁸ Cfr. A.-M. BRISEBARRE (ed), *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, Paris 1998.

⁴⁹ Cfr. W. SCHMIED, *Blasphemie oder Theodizee? Über das Orgien Mysterien Theater des Hermann Nitsch*, in B. DIECKMANN (ed), *Das Opfer - aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.-22. Oktober 1999*, Münster - Hamburg - London 2001, p. 117.

⁵⁰ Cfr. ad esempio: M. INTROVIGNE - E. TÜRK, *Satanismus. Zwischen Sensation und Wirklichkeit*, Freiburg - Basel - Wien 1995.

cruento. Per ciò stesso continuano ad alimentare l'idea che ci sia un rapporto tra il sacrificio e la violenza.

c. Visioni apocalittiche della violenza sacrificale

La storiografia europea ha lungamente perpetuato l'occultamento dei sacrifici cruenti in quella cultura-faro che è stata l'Antichità greca.⁵¹ Nella seconda metà del XX secolo tutto questo lascia il posto alla volontà di smascherare ogni violenza sanguinaria riassunta in una parola chiave: 'sacrificio'. Davanti all'ideologia della non-violenza che costituisce il sottofondo mentale di un certo dopoguerra, queste analisi non tardano a prendere un tono veramente apocalittico, pur avendo come oggetto la storia dell'umanità in generale e quella dell'Occidente in particolare. La città si rivela come fondata sulla violenza,⁵² garantita dalla pratica del sacrificio, sia che si tratti del sacrificio agli spiriti o dello spirito del sacrificio.⁵³ Qualunque sia l'esito che esse propongono, queste teorie della cultura, che debbono essere interpretate come reazioni alle orribili violenze del ventesimo secolo,⁵⁴ si basano tutte su una concezione molto negativa del sacrificio⁵⁵ che pertanto è come se fosse manifestazione del crimine. L'esito di questa svalutazione dei sacrifici, agli occhi degli Occidentali della seconda metà del ventesimo secolo, ha portato ad applicare il termine 'olocausto' al crimine paradigmatico contro l'umanità: lo sterminio degli

⁵¹ Cfr. qui J. SCHEID, *Les limites de l'universel. De l'utilité de l'histoire des religions mortes*, in J. JONCHERAY (ed), *Approches scientifiques des faits religieux*, pp. 89-103.

⁵² Cfr. G. MOSS, *Strenge Erforschung wilder Ursprünge. Walter Burkert über Mythos und Ritus*, in W. BURKERT, *Wilder Ursprung*, p. 10: «Perché per Burkert il messaggio del rito e quello del mito sono identici: con le parole di Nietzsche, 'Le forze terribili' – ciò che viene chiamato il male – sono i ciclopici architetti e costruttori di strade dell'umanità». Sulla violenza sacrificale della politica, si veda anche M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Paris 1998.

⁵³ Cfr. M. DETIENNE, *Pratiques culinaires*, pp. 28-35.

⁵⁴ Infatti è di fronte alle mostruosità della Seconda guerra mondiale e della guerra del Vietnam che Walter Burkert, ad esempio, dice di aver sviluppato le sue teorie sulla violenza sacrificale; cfr. W. BURKERT, *Homo Necans*, pp. 333 ss.

⁵⁵ Cfr. G. MOSS, *Strenge Erforschung*, p. 11, sulle analisi di Burkert: «Ma d'altra parte i loro oggetti preferiti sono: sangue, morte, pazzia, nausea, paura. Sempre Burkert riconduce indietro il lettore dal giorno luminoso dell'umanità greca alla notte terribile dell'incontrollata aggressione, dell'istinto distruttore e autodistruttore, che ha preceduto quel giorno, continuamente assediato e sotto minaccia di distruzione. Dall'osservazione scientifica di Burkert ... dei più terribili pericoli deriva uno stato personale inquietante [Unheimlichkeit]».

Ebrei sotto il nazionalsocialismo. In fondo, questa denominazione esprime meno l'orrore che ispira questo crimine, che l'orrore davanti ai sacrifici religiosi, fossero anche quelli di un popolo che divenne vittima del crimine in questione.

d. Equivalenza tra sacrificio e assassinio rituale

Si vede che l'assioma di base delle teorie che mettono l'accento sul sacrificio come violenza è basato sull'equivalenza tra sacrificio e assassinio rituale. Ora, è forse importante richiamare che ogni assassinio rituale non è un sacrificio e che ogni sacrificio non è un assassinio rituale. Ogni assassinio rituale non è un sacrificio – come abbiamo visto – che è definito dall'azione religiosa di una 'depossessione', di una 'disappropriazione' di un bene in favore di una trascendenza più o meno personalizzata, con l'attesa di benefici per il destinatario, in contraccambio. Parlando in senso proprio, il criminale giustiziato per il suo crimine non è offerto in dono a una divinità trascendente che se ne mostrerebbe riconoscente, e nemmeno, parlando a un livello di orrore ancora diverso, l'uomo di colore linciato dal Ku Klux Klan. Certo qui possiamo parlare di 'vittime', 'sacrificate' a una ideologia omicida, ma qui ci poniamo in un uso metaforico dei termini 'vittima' e 'sacrificio', che non corrisponde più alla realtà empirica del sacrificio come gesto rituale in senso proprio, con il suo destinatario sopra-umano.

D'altra parte ogni sacrificio non è un assassinio rituale. Nei sacrifici cruenti, la messa a morte dell'animale non costituisce l'elemento essenziale, costitutivo dell'azione dell'offerta sacrificale. Nella Grecia antica, se la messa a morte dell'animale sacrificato non è mai rappresentata, si può pensare che è perché la morte non è costitutiva del sacrificio: è la cucina che lo è. Invece, è la messa a morte di uomini sacrificati che è mostrata; questo perché, nel caso degli uomini – che non passano attraverso la cucina sacrificale –, è la messa a morte che è costitutiva del sacrificio come dono alla divinità.⁵⁶

A Roma, il sacrificio si realizza attraverso l'immolazione, rito che significativamente riceve il suo nome dalla spolveratura di farina (*mola salsa*) sulla dorso della vittima. L'abbattimento del-

⁵⁶ Cfr. J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la « thusia » grecque*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 27), Vandœuvres - Genève 1981, pp. 1-21.

l'animale la cui violenza è attenuata dalla messa in scena del consenso previo della vittima e dall'occultamento degli strumenti dell'uccisione, non viene che dopo, al momento di gestire il trasferimento sacrificale già compiuto. Nel rito del sacrificio l'uccisione non è che secondaria – in tutti i sensi del termine –: è inevitabile anzitutto per vedere, nelle interiora dell'animale, se gli Dei hanno accettato il sacrificio e, in seguito, per dare la vittima in nutrimento prima agli Dei e poi agli uomini.⁵⁷ Si può notare con ragione che

«non è sicuro che la distruzione o l'uccisione di ciò che è offerto sia sempre considerata come un elemento essenziale del sacrificio. L'uccisione degli animali sembra costituire in certi casi una semplice azione preliminare, tecnicamente necessaria, all'essenziale del rito: presso gli Israeliti, per esempio, la legge del Levitico prescrive che l'uccisione non sia fatta dai sacerdoti; d'altra parte ciò è coerente col fatto che, contrariamente e ciò che si è spesso pensato, non costituisce affatto l'elemento centrale del sacrificio della tradizione biblica; la funzione dei sacerdoti non cominciava che dopo, con la manipolazione del sangue ... Ci sono dei casi in cui essi [ossia gli animali sacrificati] non sono uccisi ma consacrati alla divinità quando sono ancora vivi e, per ciò stesso, custoditi in un recinto sacro».⁵⁸

Infatti, nella sua logica di compiere uno scambio simbolico, «Sacrificare non è uccidere, ma abbandonare e dare. La messa a morte non è che la manifestazione di un senso profondo».⁵⁹ Prima di tornare sul senso profondo che viene messo in gioco nel sacrificio, insistiamo sul fatto che non è la violenza, per se stessa, che costituisce il senso profondo del sacrificio.

D'altra parte anche se un inventario sistematico delle pratiche sacrificali è fuori portata,⁶⁰ non è sicuro che nella maggior parte delle religioni la maggioranza dei sacrifici siano sacrifici cruenti, ma il contrario.

3. *Violenze e trasgressioni*

La fissazione sulla violenza è ancora una volta indotta, a mio parere, da un *deficit* di osservazione diretta dei riti di un

⁵⁷ Cfr. J. SCHEID, *La spartizione sacrificale a Roma*, in C. GROTTANELLI - N.F. PARISE, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma - Bari 1988, pp. 267-292; J. SCHEID, *La religion des Romains*.

⁵⁸ L.-M. CHAUVET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, pp. 282-283.

⁵⁹ L. DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*, p. 329 che fa sua una citazione di G. BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris 1973, p. 66.

⁶⁰ Cfr. L. DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*, p. 34.

determinato culto. Vi si vedrà – in una proporzione più grande di quanto non lasci intravedere la letteratura antropologica – l'importanza fattuale e simbolica delle pratiche sacrificali incruente.

A mio parere, chiunque ha assistito come osservatore partecipe a delle libazioni incruente, comprende la loro grande efficacia simbolica.

Il comune denominatore tra una libazione e una uccisione cruenta, dal punto di vista dell'osservazione antropologica è questa: la libazione e l'uccisione cruenta operano entrambe una trasgressione rituale; dei liquidi sono versati 'contro-natura', e questo opera un nuovo stato irreversibile.⁶¹ Ossia, né il sangue né altro liquido consumabile, sono destinati a essere versati per terra o su di un altare. Facendo questo, il sacrificatore mette fine alla loro dinamica biologica per far loro giocare un ruolo simbolico. Il sangue che il sacrificatore fa versare, mette fine alla sua funzione biologica nell'organismo dal quale viene versato. Il latte versato per terra è sottratto al circuito nutrizionale animale o umano al quale è destinato. Forse si potrebbe trovare in ogni sacrificio questo elemento di trasgressione, la cui fattualità osservabile significherebbe allora, in modo pressoché naturale, la trasgressione che il rito opererà qualora riguardi la comunicazione con un destinatario sopra-umano. Sempre dal punto di vista dell'antropologia dei riti, la trasgressione deve essere compresa, senza connotazioni morali, ossia come una osservabile alterazione della 'finalità naturale' degli oggetti e delle sostanze, attraverso il rito sacrificale.

Ora, ogni trasgressione è una violenza – nel senso etimologico del latino 'vis', esercizio di una forza in azione –; ma non ogni violenza è trasgressione dal punto di vista morale, nel senso che bisogna ben distinguere l'esercizio di una vis necessaria per la sopravvivenza, tanto biologica⁶² quanto psichica⁶³ e spirituale dell'uomo,⁶⁴ dalla violenza come brutalità che abbassa l'uomo al

⁶¹ Per i differenti livelli simbolici sui quali funziona una 'depossessione' di una sostanza di vita, cfr. B.J. MALINA, *Rituale der Lebensexklusivität. Zu einer Definition des Opfers*, in B. JANOWSKI - M. WELKER, *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 23-57, qui pp. 43-44.

⁶² Cfr. W. BURKERT, *La violence sacrificielle: faits et réflexions*, p. 307: «Vivere in questo mondo è commettere violenza; non c'è vita senza mangiare. Il paradosso del sacrificio è il paradosso della vita stessa».

⁶³ Cfr. N. JEAMMET, *La haine nécessaire*, Paris 1989, 1995².

⁶⁴ Cfr. Lc 16,16.

livello di un animale feroce e nello stesso tempo nega l'alterità di chi ne diviene vittima.

Se c'è dunque una violenza nel sacrificio, è nel senso etimologico e positivo di violenza: in una messa in opera della *vis* nell'atto di trasgressione con la sua logica paradossale della perdita di vita biologica in vista di un guadagno di vita simbolica.

Dal punto di vista dell'osservazione antropologica, ciò che fa la differenza è il grado di simbolizzazione in gioco nella trasgressione dei diversi riti sacrificali. Questo punto mi sembra fondamentale.

4. *Violenza dell'impatto psichico*

Si deve supporre che una tale trasgressione operata dalla manipolazione sacrificale delle offerte produce sempre un certo impatto psichico sull'uomo, dato che il rito va a influire sulle rappresentazioni profonde della sua organizzazione psichica.

La natura e l'intensità di questo impatto non è certo senza legame con la natura e delle offerte e della loro manipolazione. Da qui l'importanza delle realtà materiali che il rito mette in opera, sia che queste realtà siano *expressis verbis* dotate di un significato simbolico, sia che non lo siano. Infatti, si deve considerare l'esistenza di un simbolismo naturale.⁶⁵ L'impatto di questo simbolismo non è minore per il fatto di essere largamente inconscio.

Prendiamo, ad esempio, il sangue: che lo si voglia o no, questo 'simboleggia' la vita, poiché è uno dei suoi primi costitutivi. In questo senso, la vista del sangue ci rimanda alle origini più arcaiche della vita, il che conferisce al sangue reale un sicuro impatto psichico⁶⁶. In questo contesto è utile non dimenticare che il far scorrere il sangue non è legato – per definizione – all'esercizio della violenza fisica né è sinonimo di morte: pensare in questo modo equivarrebbe ad un accecamento sessista. È vero tuttavia che l'uomo, il maschio, può versare il sangue solamente quando

⁶⁵ Cfr. V. TURNER, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca - London 1974, p. 252: «Symbols quite explicitly relating to biological processes, human and non-human, and to other aspects of the natural order». Si veda anche: V. TURNER, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndmbu Ritual*, Ithaca - London 1967; M.F.C. BOURDILLON, *Introduction*, in M.F.C. BOURDILLON - M. FORTES, *Sacrifice*, London 1980, pp. 21-23.

⁶⁶ Cfr. ad esempio D. MCCARTHY, *Il simbolismo del sangue (timore reverenziale, vita, morte)*, in F. VATTIONI (ed), *Atti della Settimana di Studio «Sangue e Antropologia Biblica»* (Roma, 10-15 marzo 1980), Roma 1981, pp. 19-35.

esercita, per così dire, una violenza contro natura. D'altra parte questa è certamente una delle ragioni per cui, nei sacrifici cruenti – anche se il sacrificante⁶⁷ è una donna – il sacrificatore,⁶⁸ ossia colui che fa uscire il sangue con la violenza, come regola generale, nella maggior parte delle culture, sembra essere sempre un uomo. Una donna che uccida sembrerebbe troppo ambivalente, almeno in apparenza, anche se nel rito, la morte è data per servire alla vita degli Dei e degli uomini, come nel caso dei sacrifici cruenti.

Ragione in più per prestare attenzione allo statuto assolutamente simbolico del sangue nell'eucaristia, in cui l'impatto psichico è fortemente diminuito.⁶⁹ Qui la trasgressione sta nel simbolismo rituale verbale, non nei gesti e nelle materie: non si manipola del vero sangue – il che sarebbe una trasgressione in rapporto all'ordine della natura, che ha messo il sangue nelle vene e non nelle mani degli uomini –; il vino che simboleggia il sangue non è sottoposto ad alcuna azione che non appartenga alla finalità del vino come alimento umano, come per esempio versare il vino in libazione sull'altare o per terra, aspergendone l'assemblea, etc. In questo caso si tratterebbe di una trasgressione, mentre nell'eucaristia il vino è bevuto dall'uomo. Certo, bere il vino nel suo carattere simbolico di sangue di Cristo – vero uomo e vero Dio – è la quintessenza della trasgressione, dato che l'uomo non deve bere il sangue di un suo simile e non può bere il sangue di Dio che non ce l'ha. Ma, nello stesso tempo, la comunione al sangue di Cristo è tutto meno che una trasgressione, dato che è legittimata da un comandamento del Figlio di Dio.⁷⁰

Noi parlavamo dell'impatto psichico del rito sacrificale. Solo l'osservazione partecipe può fare sperimentare l'impatto psichico di sacrifici, così apparentemente anodini, come le libazioni di latte cagliato su delle zucche capovolte; questo rito ebbe su di me un impatto psichico ben più profondo che lo sgozzamento – a mio avviso assai crudele – di una capra, al quale avevo appena assistito, poco tempo prima.

⁶⁷ «Sacrificante: colui che ha l'iniziativa del sacrificio»; J. SCHEID, *La religion des Romains*, p. 166.

⁶⁸ «Sacrificatore: assistente del sacrificante, incaricato dei compiti manuali del sacrificio»; *ibidem*.

⁶⁹ A nostro parere, questo aspetto è stato troppo trascurato da F. VATTIONI (ed), *Sangue e antropologia nella liturgia. Atti della IV Settimana Sangue e antropologia* (Roma, 21-26 novembre 1983), 3 voll., Roma 1984.

⁷⁰ Da qui l'importanza del racconto dell'istituzione nella preghiera eucaristica.

Io penso dunque che la trasgressione materiale che caratterizza la maggior parte dei sacrifici – soprattutto per la loro trasgressiva manipolazione di ‘simboli naturali’ come il sangue o il latte, elementi che, a fortiori, nel loro uso sacrificale rimandano contemporaneamente all’origine e alla fine della vita –, induce una regressione psichica negli assistenti al rito.⁷¹ Ancora una volta: nei riti sacrificali io vedo la presenza della morte più nell’impatto simbolico dei liquidi versati contro-natura e irrimediabilmente resi inidonei ossia perduti per il loro uso primario, che nell’esercizio della violenza dell’abbattimento che, in questo contesto, mi sembra secondario nel senso proprio del termine. Il sangue che schizza, eventualmente su degli artefatti simbolici o sugli assistenti, è psichicamente più impressionante che il trapasso dell’animale.

Qui si potrebbe introdurre una tipologia dei riti sacrificali attraverso i simboli naturali e ‘culturali’ che essi mettono in opera, e la regressione psichica che eventualmente determinano. Infatti il contatto fisico con il sangue e la carne ancora caldi di un bue fatto a pezzi è un’esperienza che viene vissuta in modo diverso dal contatto fisico con la carne e il sangue dell’eucaristia appena consacrata; io lo posso testimoniare.

Noi interrompiamo qui il nostro primo approccio al simbolismo sacrificale, pur tralasciando aspetti molto importanti come la commensalità, alla quale danno spazio numerosi sacrifici, per poter trattare un’altra questione che ci è stata chiesta: la questione del senso.

III. QUAL È LA RICERCA DI SENSO ESPRESSA IN CERTI SACRIFICI?

Anzitutto, insistiamo ancora una volta sulla necessità di studiare ogni rito sacrificale partendo dal suo contesto religioso e simbolico. Bisogna essere effettivamente consapevoli che uno stesso gesto – ad esempio, la manducazione dell’oggetto sacrificato – può avere significati diversi e che uno stesso significato – ad esempio la manducazione di una divinità – può avere dei sensi molto differenti.⁷²

⁷¹ D’altra parte è ciò che sembra essere cercato deliberatamente nelle performance alla Hermann Nitsch.

⁷² Cfr. L. DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*.

Detto questo, se si definisce il sacrificio come «processo simbolico di negoziazione», si può scoprire l'esistenza di una «grammatica di base, che sembra articolata sul *do ut des*», che mira a «situarsi a una certa distanza dagli Dei» e che gioca il suo ruolo sulle seguenti coppie di termini opposti: separazione-congiunzione, morte-vita, debito-riscatto.⁷³ Il sacrificio si presenta dunque come uno scambio simbolico che ha come scopo di raggiungere la vita attraverso la morte:

«Esiste un enigma inevitabile: il sacrificio tratta la morte in modo completamente diverso che la guerra o la caccia. È questo terzo termine misterioso ove l'annientamento di una vita va a nutrire una fantasmagoria della carenza. Una carenza che tutte le vittime del sacrificio non potranno mai riempire ... Non si può penetrare questo vuoto esistenziale (o riempirlo artificialmente con la violenza, come fa Girard). Si può solo osservare il sacrificio dall'esterno, descriverlo come operazione simbolica».⁷⁴

La variabilità stessa delle azioni rituali dei sacrifici costituirebbe allora

«l'espressione codificata di uno stesso e medesimo tentativo: di dare un senso accettabile alla vita umana, sociale e individuale, attraverso la contrattazione di un rapporto ritenuto soddisfacente tra la società umana e le entità supraumane. Questa intenzionalità sembra fondamentalmente indirizzata (come un vettore) dal debito di esistenza che appartiene alla struttura stessa di ogni soggetto umano dato che essa coincide con il non-possesso di sé. Ossia con il doppio problema dell'origine e della morte. Insolvente, il soggetto non può assumere questo debito in maniera umana, e dunque vivere con esso, se non contrattando costantemente il suo rapporto con gli 'Dei': lo scambio simbolico che costituisce il sacrificio è l'espressione di questa permanente contrattazione che gli permette di vivere».⁷⁵

IV. L'APPORTO DEL SACRIFICIO

Ci avviciniamo qui all'aspetto più profondo delle risposte che si potrebbero dare alla seguente domanda: quale sia, dal punto di vista morale, l'apporto che il sacrificio dà alla cultura religiosa

⁷³ L.-M. CHAUVET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, pp. 284-292.

⁷⁴ L. DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*, p. 328.

⁷⁵ L.-M. CHAUVET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, pp. 295-296. Su questo argomento cfr. anche l'opera fondamentale di A. VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris 1978.

dell'uomo. Io direi che in qualche modo, si tratta del riconoscimento di una alterità trascendente, che, ancora una volta, possiede uno statuto assolutamente paradossale nel cristianesimo, che crede e celebra un Dio che ha preso carne umana – ma non quella di un sacrificio!

Beninteso, il sacrificio, come ogni azione religiosa, si muove tra l'opposizione ideale e tipica tra la religione (trascendenza, propiziazione, pubblico) e la magia (immanenza, manipolazione, privato).⁷⁶ La magia produttivista del sacrificio resta una minaccia costante di ogni pratica sacrificale, senza che il *do ut des* implichi necessariamente dei motivi sospetti dal punto di vista dello sviluppo psicologico, morale e religioso della persona.⁷⁷ Ugualmente i riti sacrificali possono essere davvero pervertiti per soddisfare e attizzare la violenza omicida degli uomini, in senso proprio come in senso figurato, e la storia lo può testimoniare.

Nondimeno la storia può testimoniare che, in reazione a questo svilimento del sacrificio, si è sviluppato fin dall'epoca antica un «movimento di 'eticizzazione' del sacrificio» in diverse tradizioni religiose i cui effetti concreti – a lungo termine – dipendono dalla natura di questa eticizzazione. La reinterpretazione giudeocristiana del sacrificio

«rivolta molto di più verso la preoccupazione della giustizia in favore degli altri e verso la responsabilità del farsi carico della storia ... ha avuto delle conseguenze sociali e culturali immense: probabilmente essa ha costituito una delle radici maestre del tipo di società, tecnico scientifica, secolarizzata e democratica, che noi conosciamo oggi in Occidente».⁷⁸

A mo' di conclusione e di apertura, permettetemi ancora una volta di tornare sui risultati delle ricerche interdisciplinari sul sacrificio fatte dai miei colleghi del *Institut Catholique* di Parigi:

«Se è stato impossibile ritrovarci in una definizione comune di sacrificio, per contro, si è evidenziata una caratteristica comune, reperibile in tutte le concezioni sacrificali incontrate: la loro evoluzione verso forme sempre più spirituali ... Non solo le religioni attuali hanno fatto scomparire questi sacrifici umani, ma hanno sempre più valorizzato le forme non cruento, fino

⁷⁶ Cfr. F. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris 1979, p. 44.

⁷⁷ Come conclude, ad esempio, A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, p. 523.

⁷⁸ L.-M. CHAUVET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, p. 301.

ad affermare che la forma più alta del sacrificio è l'atteggiamento spirituale di obbedienza a Dio e di compassione per l'uomo. ... Le conclusioni generali che fondano queste analisi potrebbero ben fornire una solida piattaforma per un dialogo tra le religioni che vada al di là della tolleranza e del rispetto, fino alla sostanza stessa della fede che le anima e delle pratiche di cui esse vivono».⁷⁹

⁷⁹ M. NEUSCH (ed), *Le sacrifice dans les religions*, pp. 10-11.

L'eucaristia come sacrificio nella testimonianza della tradizione anaforica

di *Enrico Mazza*

Il compianto Ismar Elbogen nell'introduzione alla sua monumentale storia della liturgia giudaica, dà un interessante giudizio sull'importanza di questa liturgia, proprio per il suo rapporto con il sacrificio: «La liturgia giudaica ha un significato di assoluta rilevanza, nella storia delle religioni. Essa è stata la prima a slegarsi completamente dal sacrificio, quando è potuto venire denominato culto col cuore».¹ È ben noto che la liturgia cristiana ha origine dalla liturgia giudaica; questo vale soprattutto per l'eucaristia – il rito più importante della liturgia cristiana – la cui origine dai riti giudaici è stata ampiamente documentata. Se la liturgia giudaica ha abbandonato completamente la concezione sacrificale del culto, come è possibile che l'eucaristia venga definita come sacrificio, lungo tutta la storia del cristianesimo o almeno fino alla riforma protestante? Ci si deve chiedere da dove provenga questa concezione e, successivamente, come si sia formata. Diamo subito la risposta che è scaturita da questa ricerca sulle preghiere eucaristiche arcaiche. La concezione giudaica della 'liturgia del cuore' è stata applicata soprattutto alla preghiera. Questo fatto è documentato fin dall'epoca dei profeti, ma ha avuto il massimo dell'espansione nella Mishnah, a causa della distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70.² Il cristianesimo delle origini applicò il vocabolario sacrificale alla preghiera di azione di grazie che è il costitutivo formale della celebrazione eucaristica. La testimonianza più antica si trova

¹ I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962, p. 1.

² P. LENHARDT, *La valeur des sacrifices dans le judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui*, in M. NEUSCH (ed), *Le sacrifice dans les religions*, Paris 1994, pp. 61-84.

nell'anafora alessandrina che definisce la preghiera di rendimento di grazie come sacrificio e culto. Da qui il tema si irradia in tutte le principali tradizioni anaforiche.

Dopo aver introdotto il tema, esamineremo le principali preghiere eucaristiche delle origini cristiane, per vedere se questi testi contengano il tema del sacrificio e come lo descrivano. Tratteremo anzitutto dell'anafora alessandrina, poi passeremo all'anafora del libro VIII delle *Costituzioni apostoliche*, di tradizione antiochena. Non potrà mancare una indagine, anche se solo sommaria, nel Canone romano. Dopo aver descritto alcuni elementi della tradizione siro-orientale esamineremo il tema sacrificale dell'anafora – o preghiera eucaristica – di san Giacomo fratello del Signore, ove troviamo una nuova maniera di concepire il 'sacrificio', non più legata alla testimonianza alessandrina.

I. PREMESSA

Giuseppe Colombo, della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, ha scritto la prefazione a una monografia di A. Bozzolo sulla recente teologia dei sacramenti. Dopo aver passato in rassegna i vari punti studiati dall'autore, G. Colombo conclude che la recente ricerca dei teologi sulla sacramentalità non ha raggiunto gli scopi che si prefiggeva, ossia che non è riuscita a dare una risposta soddisfacente ai problemi che erano sul tappeto: i problemi restano ancora aperti. Ecco come conclude G. Colombo: «A percorso ultimato, la provocazione suggerisce di trasferire la questione dai teologi sistematici ai liturgisti ... La provocazione è insieme un atto di sconforto e di speranza».³ Qui si parla del sacramento, ma ciò che vale del sacramento vale anche del sacrificio, dato che il sacrificio appartiene all'area della sacramentalità, come attesta lo stesso autore in un saggio del 1989.⁴

K.W. Stevenson⁵ ha fatto una ricerca sul tema del sacrificio e dell'offerta nelle antiche anafore orientali. Si tratta solo di una

³ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Prefazione di G. COLOMBO, Roma 1999, p. 5.

⁴ G. COLOMBO, *Per il trattato sull'Eucaristia*, in «Teologia», 14 (1989), p. 130.

⁵ K.W. STEVENSON, *Anaforal Offering: Some Observations on Eastern Eucharistic Prayers*, in «Ephemerides liturgicae», 94 (1980), pp. 209-228.

raccolta di testi, ossia di citazioni tratte dalle anafore, senza alcuna indagine storica sulla genesi di questi testi e sulla loro ambientazione. D'altra parte non si sarebbe potuto pretendere di più dato che lo studio della genesi storica delle singole anafore, e dei reciproci influssi, non era ancora stato avviato e, anche oggi, il suo traguardo è ancora lontano. Nondimeno, la ricerca di K.W. Stevenson è un lavoro che conserva la sua utilità: la semplice lettura dei testi citati mostra diversi modi di concepire il tema del sacrificio che è senza dubbio stimolante per la ricerca teologica. B.D. Spinks, ha pubblicato un'accurata ricerca sul tema dell'offerta sacrificale nelle anafore siro-orientali;⁶ all'inizio del suo studio, dopo aver accennato alla pubblicazione di K.W. Stevenson, egli rileva che i teologi sistematici trattano ampiamente del problema del sacrificio, mentre i liturgisti a tutt'oggi non hanno fatto molto a questo riguardo, nonostante che l'argomento sia molto importante non solo per la teologia ma anche per l'ecumenismo.

Pertanto vale la pena raccogliere l'invito di G. Colombo e provare a sondare le fonti della liturgia per vedere se ci sia e quale sia la concezione del sacrificio eucaristico. Dovremo prendere in considerazione la cosiddetta eucologia maggiore, ossia la preghiera eucaristica o *anafora*, che è più significativa per il ruolo che ha nella celebrazione. In questa ricerca, cercando di raccogliere l'invito di G. Colombo, esamineremo alcune grandi anafore eucaristiche dei primi quattro secoli per mostrare quale sia l'arcaica concezione del sacrificio presente nelle preghiere eucaristiche di epoca patristica.

1. *Il sacrificio è un rito*

Prima di trattare della testimonianza delle più antiche anafore sull'applicazione del termine sacrificio all'eucaristia, dobbiamo premettere alcuni dati che provengono dalla storia del sacrificio nel Giudaismo così come lo conosciamo oggi. Anzitutto dobbiamo rilevare che il sacrificio è un rito. Questo può avere varie maniere di esecuzione; può essere differente in tempi differenti; può restare fisso oppure evolversi nella storia. La maniera di celebrare il sacrificio può essere la più varia. In alcune popolazioni barbare,

⁶ B.D. SPINKS, *Eucharistic Offering in East Syrian Anaphora*, in «Orientalia Christiana Periodica», 50 (1984), pp. 347-371.

descritte da Erodoto, le cose sono molto semplici: non c'è l'altare e non c'è la combustione della vittima. L'animale viene ucciso e i vari pezzi della sua carcassa vengono lanciati in alto e poi abbandonati, in terra, là dove sono caduti.

Questo è il dato di base: in tutte le culture, anche in quelle più arcaiche descritte da Erodoto, il sacrificio è un rito.

Nel Giudaismo ci sono vari tipi di sacrifici rituali.⁷ Quando la vittima è un animale, vediamo che c'è l'uccisione e la dissezione perché i vari pezzi possano essere posti sull'altare e bruciare. La vittima, poi, può essere bruciata interamente – come nel sacrificio olocausto – oppure bruciata solo in parte mentre il resto è suddiviso tra i sacerdoti e gli offerenti che, poi, ne mangeranno in un pasto rituale. Questi sono i sacrifici di comunione o 'pacifici'. Abbiamo anche il sacrificio pasquale in cui la vittima viene mangiata in casa e nessuna delle sue parti viene bruciata sull'altare; anzi, il rapporto tra la vittima pasquale e l'altare è molto tardo quando i sacerdoti stabiliscono che la vittima pasquale debba essere uccisa al tempio e il suo sangue debba essere utilizzato per bagnare le varie parti dell'altare. È un tentativo di rendere sacerdotale un rito che nasce come rito familiare e che, nonostante tutto, resta un rito familiare da celebrare in casa. A rigore, quindi, il sacrificio pasquale non avrebbe alcun rapporto né con l'altare né con il tempio.

In qualsiasi modo il sacrificio venga compiuto, per qualsiasi scopo o significato – sacrificio votivo, per il peccato, per il ringraziamento ecc.⁸ – si tratta di un rito.

2. *Applicazione del vocabolario sacrificale a realtà non rituali*

In Israele gli scritti profetici hanno prodotto una certa critica al «sacrificio rituale», sia perché il popolo si affidava troppo al valore intrinseco del rito sacrificale, indipendentemente dall'osservanza della volontà di Dio, sia perché si affinava sempre più la concezione

⁷ Per una dettagliata descrizione dei sacrifici al tempio di Gerusalemme, cfr. E.P. SANDERS, *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, Brescia 1999; per lo sviluppo storico dell'impianto sacrificale nei tempi biblici cfr. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964; cfr. anche R.K. YERKES, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme palestinien*, Paris 1955.

⁸ Sappiamo che si tratta di sacrifici molto diversi tra loro e che il senso di un sacrificio non può essere attribuito ad un altro; ci asteniamo dall'entrare in questo discorso.

di Dio e della spiritualità della sua natura. Accanto al culto fatto di sacrifici rituali nacque una concezione più spirituale del 'servizio' di Dio, fatta di obbedienza e ascolto della sua parola e, soprattutto, fatta di preghiera. Anche la cultura greca, come possiamo vedere in Plutarco, aveva già operato una interpretazione fortemente spiritualizzata del culto e dei suoi elementi; in Plutarco⁹ gli *Hieraforoi* sono quelli che portano nella loro anima una fede purificata da ogni superstizione. Scrivendo alla sacerdotessa Clea, Plutarco raccomanda i precetti dei sacrifici rituali, ma suggerisce subito che la forma più alta del culto consiste nella conoscenza dei Dio: questo è addirittura superiore ai sacrifici rituali.¹⁰

A questo 'servizio' di Dio venne applicato il vocabolario e il linguaggio del «culto rituale». Si tratta di una operazione di vero e proprio trasferimento con la quale venne applicato alla vita quel carattere sacrificale e cultuale che è proprio dei riti.¹¹ Il termine 'sacrificio' designa in modo diretto e proprio i riti sacrificali in quanto tali. Successivamente questo termine è stato applicato anche ad altre realtà che non erano un «sacrificio rituale». Tutto ciò che non ha la ritualità del culto sacrificale, appartiene a un altro ordine di cose; se riceve una terminologia che è propria dei riti, pur non essendo un rito, la riceve per traslato e metafora. La terminologia del sacrificio, dunque, ha conosciuto due tipi di applicazione: in una – propria – la terminologia del sacrificio viene applicata ai sacrifici rituali; in un'altra – traslata o metaforica – viene applicata ad azioni che non appartenevano ai riti sacrificali ma si configuravano come obbedienza e culto a Dio.

Le realtà alle quali viene applicata la terminologia del culto sono soprattutto l'ascolto della volontà di Dio, la preghiera e la carità. A rigore, queste realtà non sono un «sacrificio rituale», tuttavia, a causa della loro natura, meritano che si applichi loro la metafora sacrificale.

⁹ PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 3, in D. DEL CORNO (ed), *Plutarco. Iside e Osiride*, Milano 1985, p. 59.

¹⁰ «Anche tu, Clea, dovrai dunque ascoltare e accettare le storie sugli dei nello spirito di una interpretazione religiosa e filosofica: dovrai osservare sempre e custodire i precetti liturgici; dovrai essere convinta che non esiste sacrificio, non esiste azione che riesca gradita agli dei quanto possedere la corretta opinione sulla loro natura: solo così potrai sfuggire alla superstizione, che è un male certo non inferiore all'ateismo stesso»; *ibidem*, p. 68.

¹¹ È evidente che è difficile utilizzare il vocabolario tecnico della *riti* per designare delle realtà che non sono un «rito», ma la storia del linguaggio è piena di casi di questo tipo ed è così che si sviluppano le lingue.

3. *Nel Nuovo Testamento viene usata la metafora sacrificale?*

Paolo usa spesso il linguaggio dei riti sacrificali¹² per parlare del valore della vita cristiana davanti a Dio. La vita è un atto di culto e per rendere bene questo concetto Paolo la descrive con la terminologia dei sacrifici. La vita vissuta non è un rito e non si svolge secondo il programma rituale dei sacrifici.

Esaminiamo uno dei testi classici della concezione sacrificale della vita cristiana: «E anche se il mio sangue deve essere versato in libagione sul sacrificio e sull'offerta della vostra fede, sono contento, e ne godo con tutti voi» (Fil 2,17).¹³ Paolo pensa che potrà subire addirittura persecuzione e morte; non ne è sicuro ma le avvisaglie non sono buone e sa che ciò potrebbe accadere. Di fronte a questa ipotesi Paolo parla della sua morte come di un sacrificio: la vittima, ossia il sacrificio che viene offerto, è la fede di coloro che egli ha convertito; la morte dell'apostolo è il sangue che viene versato nel rito sacrificale sulla vittima e sull'altare. Il paragone è chiaro: Paolo è disposto a dare anche la vita perché l'evangelizzazione dia i suoi frutti, in tal caso i fedeli saranno un atto di culto a Dio; la loro fede sarà come una vittima che viene offerta a Dio; la morte dell'apostolo, paragonata al sangue che viene versato, serve a rendere 'perfetto' il sacrificio. Questa concezione è sicuramente ottenuta con l'uso della metafora sacrificale.

In Rm 15,16 viene ripetuta la medesima immagine dell'apostolo che è paragonato al ministero sacrificale che trasforma la fede dei pagani in un sacrificio gradito a Dio: «... essere ministro (λειτουργὸν) di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro (ἱεουργοῦντα) del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione (προσφορά) gradita (εὐπρόσδεκτος), santificata (ἡγιασμένη) nello Spirito Santo».

Non diverso è il caso di Rm 12,1 ove non si parla più del ruolo dell'apostolo come ministero sacrificale ma solo del comportamento dei fedeli che è definito come sacrificio: non un sacrificio rituale ma un culto che consiste nella vita invece che nel rito:

¹² Cfr. P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Rm 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Münster 1954.

¹³ Cfr. A.-M. DENIS, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 42 (1958), pp. 401-436, 617-656; C. TASSIN, *L'apostolat, un 'sacrifice'? Judaïsme et métaphore paulinienne*, in M. NEUSCH (ed), *Le sacrifice dans les religions*, Paris 1994, pp. 85-116.

«Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire (παραστήσαι)¹⁴ i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale (λογικὴν λατρείαν)». ¹⁵ Il sacrificio è spiegato ricorrendo al concetto di culto. Dato che si parla di 'sacrificio vivente', vuol dire non siamo più nell'area del 'sacrificio rituale'. Ma poiché il sacrificio, in quanto tale, è un'azione rituale, ne segue che il concetto di 'sacrificio vivente' può esistere solo attraverso l'applicazione della metafora sacrificale alla vita dei cristiani.

Possiamo concludere, dunque, che Paolo sa usare molto bene la metafora sacrificale nelle sue lettere per parlare della vita e della fede dei cristiani.

Nella stessa linea del pensiero paolino si trova soprattutto la lettera agli Ebrei che applica la metafora sacrificale a tre realtà specifiche: la morte di Cristo sulla croce (Eb 9,12-14);¹⁶ la carità dei fedeli (Eb 13,16); la preghiera (Eb 13,15).

Dobbiamo passare ora allo studio dell'anafora alessandrina, che usa esplicitamente il termine 'sacrificio' per parlare dell'eucaristia. Dato che lo fa citando Rm 12,1 e Mt 1,11, ci dobbiamo chiedere se la nostra anafora intende applicare all'eucaristia la metafora sacrificale, come ha fatto Paolo, oppure se intende creare un nuovo tipo di sacrificio rituale, il «sacrificio eucaristico», da inserire tra i vari riti sacrificali che si incontrano nelle varie religioni.

II. LE TESTIMONIANZE ANAFORICHE SULLA CONCEZIONE SACRIFICALE DELL'EUCARISTIA

La teologia dà grande spazio alla concezione sacrificale dell'eucaristia; non così le anafore eucaristiche. Infatti, non tutte le anafore contengono il tema del sacrificio e, quando lo contengono,

¹⁴ Il verbo παρίστημι significa non tanto 'offrire', quanto piuttosto 'mostrare', 'mettere presso', 'mettere davanti'.

¹⁵ Poi, nel versetto successivo, compaiono questi altri termini che appartengono al linguaggio sacrificale: «ciò che è buono, a lui gradito e perfetto».

¹⁶ Propriamente parlando, una volta stabilito che il sacrificio in senso proprio è un rito, la morte di Cristo non può essere definita come sacrificio. Infatti, in Israele, non esistono sacrifici umani, e la morte di Gesù si configura come un delitto per una ingiusta condanna a morte. Tuttavia, a causa del suo valore religioso, in quanto suprema obbedienza a Dio, la morte di Cristo deve essere vista come un atto di culto e merita che le si applichi il linguaggio sacrificale.

gono, lo collocano in vari punti differenti tra loro. Nella struttura¹⁷ dell'anafora non c'è un punto specifico dedicato al sacrificio, con l'esplicito uso di questo termine, eccetto che nell'anafora alessandrina. Questo è un fatto molto importante, dal quale si conclude che la formulazione della natura sacrificale dell'eucaristia non appartiene alla struttura dell'anafora. A questa conclusione fa eccezione l'anafora alessandrina, dato che la seconda delle tre strofe di cui è composto il testo è interamente dedicata alla formulazione del carattere sacrificale dell'eucaristia. In questo caso, dunque, il carattere sacrificale fa parte della struttura dell'anafora.

III. L'ANAFORA ALESSANDRINA

L'anafora alessandrina ci è nota dal testo greco della liturgia di san Marco¹⁸ e dal testo copto della liturgia di Cirillo Alessandrino;¹⁹ si tratta di due testi praticamente identici e le differenze si spiegano in base al diverso stadio di sviluppo delle due preghiere. Anche l'anafora dell'*Eucologio* di Serapione appartiene alla famiglia alessandrina.²⁰ Queste sono tre anafore complete, mentre esistono dei testi frammentari che ci danno ulteriori testimonianze dell'eucaristia alessandrina. Di questi ne ricordiamo solo due: il *Papiro Dêr-Balyzeh*,²¹ molto tardo, e il *Frammento copto di Lovanio*,²² identificato come parte dell'anafora di Barcellona,²³ tarda

¹⁷ Nelle anafore bisogna distinguere tra la struttura letteraria del testo e la struttura teologica, dato che le due non coincidono tra loro. Per ottenere la struttura letteraria bisogna considerare il rapporto letterario che lega assieme le varie unità di cui è composto il testo dell'anafora; la struttura teologica, invece, dipende dal contenuto delle singole unità e dalla loro funzione in ordine alla celebrazione.

¹⁸ A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, pp. 101 ss.

¹⁹ F.E. BRIGHTMAN (ed), *Liturgies Eastern and Western, I: Eastern Liturgies*, Oxford 1896, pp. 144 ss.

²⁰ A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica*, pp. 128 ss.

²¹ *Ibidem*, pp. 124 ss.

²² *Ibidem*, pp. 140 ss.

²³ S. JANERAS, *L'original grec del fragment copte de Lovaina nù. 27 en l'Anafòra de Barcelona*, in «Miscel·lania litùrgica catalana», 3 (1984), pp. 13-25. Il testo di questa anafora è edito in italiano in E. MAZZA (ed), *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Bose (Biella) 1996, p. 234. Questa traduzione è stata fatta direttamente sul manoscritto, non dall'edizione di R. ROCHA PUIG, *Anàfora de Barcelona*, Barcelona 1994, pp. 10-14.

anch'essa. Tra i testi frammentari ha grande importanza la paleoanafa del *Papiro Strasbourg gr. 254*;²⁴ a questo va aggiunto il *Papiro 2037 E. F.* del British Museum.²⁵ I due testi sono praticamente identici. Va inoltre ricordato che appartengono all'area alessandrina anche le anafore dell'*Eucologio del Monastero bianco*, edito da Emmanuel Lanne,²⁶ che non prenderemo in considerazione perché non sono direttamente collegate all'argomento che trattiamo, dato che la loro struttura è già fortemente influenzata dalle anafore antiochene.

Gli studi recenti sull'origine dell'anafa alessandrina, recensiti da Thomas Julian Talley,²⁷ accettano che il *Papiro Strasbourg gr. 254* possa rappresentare la struttura originaria dell'anafa egiziana che, a causa della sua struttura e dei suoi contenuti, possiamo chiamare paleoanafa. Si tratterebbe di una paleoanafa completa la cui struttura dipenderebbe dall'arcaicità di questa eucaristia, e non dalla mutilazione del testo.²⁸ Questa preghiera eucaristica sarebbe suddivisa in tre strofe: la prima è una breve azione di grazie per la luce, e per l'opera della creazione, che culmina nell'azione di grazie per Cristo che è la luce vera.²⁹ La seconda strofa, pro-

²⁴ A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica*, pp. 116 ss.

²⁵ Editto da H.J.M. MILNE (*Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, London 1927, pp. 196 ss.) e studiato da S.G. MERCATI, *L'anafa di san Marco riconosciuta in un frammento membranaceo del Museo Britannico*, in «Aegyptus», 30 (1950), pp. 1-7; per l'inizio delle intercessioni cfr. H. QUECKE, *Ein saïdisches Eucharistiefragment (Berlin, Ms. Or. fol. 1609 a)*, in «Le Muséon», 79 (1966), pp. 113-131; dello stesso autore, si veda anche *Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie*, in «Orientalia christiana periodica», 37 (1971), pp. 40-54; cfr. anche: W.H. FREND - I.A. MUIRHEAD, *The Greek Manuscripts from the Cathedral of Q'asr Ibrim*, in «Le Muséon», 89 (1976), pp. 43-49.

²⁶ E. LANNE (ed), *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc, Texte copte édité avec traduction française*, Paris 1958, pp. 265-407.

²⁷ T.J. TALLEY, *Structures des anaphores anciennes et modernes*, in «La Maison-Dieu», 191 (1992), pp. 15-43.

²⁸ E.-J. KILMARTIN, *Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers*, in «Theological Studies», 35 (1974), pp. 268-287; H.A.J. WEGMAN, *Une anaphore incomplète? Les Fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254*, in R. VAN DEN BROEK - M.J. VERMASEREN (edd), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, pp. 432-450; B.D. SPINKS, *A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254*, in «The Heythrop Journal», 25 (1984), pp. 51-59; E. MAZZA, *Una anafa incompleta? Il papiro Strasbourg Gr. 254*, in «Ephemerides liturgicae», 99 (1985), pp. 425-436; G.J. CUMING, *The Anaphora of St. Mark: A Study in Development*, in «Le Muséon», 95 (1982), pp. 115-129; dello stesso autore, si veda anche *The Liturgy of St. Mark*, Pubblicazione postuma a cura di K. STEVENSON, Roma 1990.

²⁹ Diamo il testo del papiro senza riempire le lacune che si trovano solo all'inizio ove si enuncia l'intenzione di benedire, inneggiare e lodare Dio giorno e notte, e di rendergli grazie: «Te ... benedire ... di notte e di giorno, ... a te che hai fatto il cielo e ogni cosa

priamente parlando, non è un'azione di grazie ma un commento di tipo teologico al rendimento di grazie della prima strofa.³⁰ La terza strofa contiene le intercessioni che iniziano pregando per la chiesa.³¹ La seconda strofa tratta con ampiezza del sacrificio mentre la terza vi fa solo un accenno. Tratteremo dunque della seconda strofa.

1. *La seconda strofa dell'anafora alessandrina*

Dopo aver reso grazie a Dio, nella prima strofa, la seconda inizia dicendo qual è la natura dell'azione di grazie: rendendo grazie si offre il sacrificio.

a. Il rapporto con Rm 12,1

C'è una chiara vicinanza tra il testo della paleoanafora alessandrina e Rm 12,1. Paolo dice ai fedeli di offrire se stessi «come sacrificio vivente (θυσίαν ζῶσαν), santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto 'spirituale' (λογικὴν λατρείαν)»; ³² l'anafora dice: «Ti offriamo il sacrificio 'spirituale' (λογικὴν), questo culto incruento».

che è in esso, la terra e ciò che è nella terra, i mari, i fiumi e tutto ciò che è in essi, a te che hai fatto l'uomo a tua immagine e somiglianza; tutto hai fatto per mezzo della tua sapienza, della tua luce quella vera del tuo Figlio, il Signore e salvatore nostro Gesù Cristo, attraverso il quale ...».

³⁰ «Rendendo grazie ti offriamo il sacrificio 'spirituale' (λογικὴν), questo culto incruento, che ti offrono tutte le genti dal sorgere del sole al [suo] tramonto, da settentrione fino a mezzogiorno, perché grande è il Nome tuo fra tutte le genti; e in ogni luogo incenso viene offerto al tuo santo Nome, e sacrificio puro».

³¹ «In questo sacrificio e offerta, ti preghiamo e ti invochiamo: ricordati della santa tua e una cattolica chiesa, di tutti i popoli e di tutte le tue greggi. La pace dai cieli stabilisci (βράβευσον) per tutti i nostri cuori, ma anche di questa vita donaci la pace. Il regno della terra in pace per noi e per il santo tuo Nome, capo della ... eserciti, comandanti, consiglio ... per la semenza e la messe ... custodisci per i poveri del tuo popolo, per noi tutti che invochiamo il tuo Nome, per quelli che sperano in te. Alle anime di coloro che si sono addormentati dona riposo, ricordati di coloro dei quali oggi facciamo memoria (ὑπόμνησιν). E di quelli di cui abbiamo detto e di quelli di cui non abbiamo detto i nomi ... in ogni parte dei nostri santi padri ortodossi, dei vescovi, e dacci di aver parte ed eredità con la ... dei tuoi santi profeti, apostoli e martiri le loro dignità la ... a loro concedi per mezzo del Signore e salvatore nostro; attraverso il quale a te la gloria per i secoli dei secoli».

³² In Rm 12,1 Paolo presenta l'interpretazione sacrificale della vita cristiana. Se i fedeli si comportano secondo la volontà di Dio, ossia non si conformano (συσχηματίζω) alla logica di questo mondo, la loro vita è un atto sacrificale. Tuttavia, affinché i fedeli non

La seconda strofa dell'anafora alessandrina dipende da Paolo. In Rm 12,1 ci sono quattro termini rilevanti, «sacrificio vivente (θυσίαν ζῶσαν)», da un lato, e «culto 'spirituale' (λογικὴν λατρείαν)», dall'altro lato. I due sostantivi 'sacrificio' e 'culto' sono coordinati tra loro; 'culto' è in posizione appositiva rispetto a 'sacrificio' e ne costituisce l'interpretazione. Nell'anafora alessandrina ci sono gli stessi sostantivi, 'sacrificio' e 'culto' con lo stesso tipo di coordinamento; ossia il sostantivo 'culto' è in posizione appositiva rispetto a 'sacrificio' e ne costituisce l'interpretazione. Gli attributi, invece, vengono scambiati ma con un significativo cambiamento. 'Vivente', attributo di sacrificio, scompare. Il suo posto, rimasto vuoto, viene riempito da 'spirituale' (λογικός); λογικός, che era l'attributo di 'culto', viene spostato e diventa l'attributo di 'sacrificio'. A questo punto il sostantivo 'culto' resta senza attributo: il problema viene risolto creando l'attributo 'incruento' (ἀναιμάκτων).

È giusto che, nell'anafora, l'attributo 'vivente' (ζῶσα) scompaia, dato che designa il carattere culturale della vita vissuta, mentre l'eucaristia è un rito come ben si vede dall'uso del verbo 'offrire' (προσφέρειν) che prende il posto del verbo παρίστημι utilizzato in Rm 12,1. Ma allora, con l'eliminazione dell'attributo 'vivente', si vuol dire che l'eucaristia appartiene all'area dei sacrifici rituali, come il culto rituale che precede il Nuovo Testamento? Certamente no, dato che il termine 'incruento' corregge l'interpretazione rituale del culto, rispettando la scelta paolina che teorizzava il «sacrificio vivente» in opposizione al compimento dei riti sacrificali. Ma questo lo vedremo meglio subito dopo.

In forza dello spostamento degli attributi, l'aggettivo 'spirituale' (λογικός), che nella lettera ai Romani qualificava il culto, nell'eucaristia alessandrina qualifica il sacrificio.

- b. «Rendendo grazie offriamo il sacrificio 'spirituale', questo culto incruento»

È con queste parole che comincia la seconda strofa dell'anafora alessandrina. Bisogna sottolineare il verbo iniziale εὐχα-

pensino di dover compiere dei gesti o dei riti sacrificali, Paolo non dice semplicemente 'sacrificio', ma aggiunge l'attributo 'vivente'. Il sacrificio non è un rito bensì la vita secondo Dio. Il sacrificio dei cristiani non è un nuovo tipo di 'sacrificio rituale' bensì il conformarsi alla volontà di Dio.

ριστοῦντες, un participio presente che fa da soggetto al verbo 'offrire' (προσφέρομεν) seguito dal complemento oggetto: 'il sacrificio' (τὴν θυσίαν). Il verbo 'offrire' è alla prima persona plurale e quindi dice che a offrire siamo 'noi' ossia la chiesa che celebra l'eucaristia. Il participio presente indica come si realizzi l'azione di offrire: 'noi' offriamo in quanto siamo εὐχαριστοῦντες, ossia in quanto siamo 'rendenti grazie'. Il rendimento di grazie è stato fatto nella prima strofa. Per comprendere in che senso l'azione di grazie sia sacrificio, dobbiamo considerare i tre seguenti passaggi:

a) L'anafora non dice che l'azione di grazie della prima strofa è un sacrificio. Il sacrificio non consiste nel rito verbale di benedire Dio, di lodarlo e nell'inneggiare a Lui – ossia nella recitazione dell'azione di grazie – bensì negli offerenti in quanto sono 'rendenti grazie'.

b) Ugualmente il testo non dice 'grati' (εὐχάριστοι), ossia non si riferisce alla situazione interiore dei fedeli chiusa in se stessa, come tale, come se il sacrificio consistesse nell'essere grati. In questo caso la gratitudine sarebbe una virtù che resta nel cuore dei fedeli, ossia che riguarda l'animo e resta nel loro mondo interiore.

c) Il testo dice un'altra cosa: quando rendono grazie i fedeli professano la gratitudine che hanno nel cuore ed è facendo questa azione di proclamazione ed esternazione che essi offrono il sacrificio.

Ossia, in altre parole, i fedeli offrono il sacrificio in quanto l'azione di grazie che è nel loro cuore, e che nasce dalla loro vita vissuta, diventa un inno di preghiera che il sacerdote eleva a Dio come 'lingua della chiesa', come dice Teodoro di Mopsuestia. Il sacrificio consiste nel trasformare la gratitudine interiore in una preghiera di rendimento di grazie (comune a tutta la chiesa). Questo sacrificio viene subito definito come culto.

Il rapporto tra l'anafora alessandrina, ora citata, e la citazione di Rm 12,1 è confermato dall'anafora di Serapione, un'anafora alessandrina che si preoccupa di recepire – e di conservare – le testimonianze di tutte le fonti arcaiche. Qui, infatti, viene ripristinato il testo paolino che parlava di un sacrificio 'vivente'. L'anafora di Serapione dice: «A te, infatti, abbiamo offerto questo *sacrificio vivente* (Rm 12,1), l'offerta (προσφορά) incruenta». La locuzione «l'offerta (προσφορά) incruenta» non si riferisce più alla preghiera di azione di grazie, bensì al pane e al vino che sono stati posti

sull'altare.³³ Il testo ha recuperato l'attributo 'vivente' – ma non l'intera citazione di Rm 12,1 – dato che si parla di προσφορά e dato che è cambiato il contesto. Infatti, la frase è stata spostata dall'azione di grazie alla cosiddetta prima epiclesi, introduzione al racconto dell'istituzione.

Anche l'anafora armena di Gregorio l'Illuminatore, che è stata composta con ogni probabilità da Basilio di Cesarea nel 373 o poco dopo,³⁴ è testimone di questa concezione dato che l'azione di grazie viene definita «sacrificio di lode» e «culto vivo e 'spirituale'».³⁵

Questa concezione dell'anafora alessandrina ha lasciato tracce in molti testi. Non possiamo raccogliergli tutti. Mi permetto di citare il *Testamentum Levi* (*Testamento dei Dodici Patriarchi*) che ha un testo in tutto simile a quello dell'anafora egiziana. Parlando infatti della liturgia angelica si descrive il culto che rendono a Dio gli angeli intercessori: «Essi offrono al Signore un profumo di soave odore, un sacrificio³⁶ 'spirituale' (λογικὴν) e incruento (ἀναιμάκτον)».³⁷ La versione armena, invece di parlare dell'offerta del sacrificio spirituale, dice semplicemente: «e pregando il Signore».³⁸ Questo conferma che la locuzione «sacrificio spirituale» designa l'atto di preghiera.

³³ Precedentemente avevo sostenuto che il sacrificio e l'offerta, che erano stati offerti, erano l'azione di grazie a causa del legame tra questa frase e quella del *Papiro Strasbourg* gr. 254, dell'anafora di Cirillo e dell'anafora di Marco, ove ci si riferisce al rendimento di grazie. Ora cambio la mia posizione per due motivi: 1) perché in questo testo «culto» (λατρεία) viene sostituito da «offerta» (προσφορά); 2) perché ora non c'è più l'attributo «spirituale» (λογικός) che, di per sé, può indicare un'azione verbale e che, applicato al sacrificio, può designare un «sacrificio verbale», ossia «di parole» come lascia intendere la traduzione siriana di talune anafore.

³⁴ L'anafora armena è tributaria dell'anafora alessandrina greca di Basilio e già anticipa alcuni elementi dell'anafora bizantina di Basilio.

³⁵ *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Magnano (Biella) 1996, pp. 265 ss. Il testo dell'anafora è tradotto dal *Ms Lyon n. 17* (ex n. 15), Bibliothèque de la Ville de Lyon, ff. 28b-38a. Le varianti, secondo le indicazioni di Ch. Renoux, sono tratte dal *Cod. arm. VI*, Bayerische Staatsbibliothek; dal *Ms 25*, Biblioteca dei padri mechtaristi di Venezia; dal *Ms 51*, Biblioteca dei padri mechtaristi di Vienna; e dal *Patmut' iwn Hayoc* di Fausto di Bisanzio, pp. 227-229. La traduzione 'spirituale' (che suppone il greco λογικός) è mia e la utilizzo solo per uniformarmi all'uso generale.

³⁶ Il termine utilizzato è θυσία, ma ci sono manoscritti che hanno προσφορά.

³⁷ *Testamentum Levi* (*Testamento dei Dodici Patriarchi*), 3,6, in R.H. CHARLES (ed), *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Hildesheim 1960, p. 34.

³⁸ *Testamentum Levi* (*Testamento dei Dodici Patriarchi*), 3,6, in R.H. CHARLES (ed), *The Apocrypha and the Pseudoepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1969, p. 305. Il testo della versione armena non è riportato dall'edizione italiana del *Testamentum Levi* pubblicata in P. SACCHI (ed), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1981, p. 793.

c. La citazione di Mt 1,11

Subito dopo l'affermazione del carattere sacrificale dell'eucaristia, ottenuto con la trasformazione della citazione di Rm 12,1, l'anafora alessandrina riporta un'altra citazione biblica: Mt 1,11-14. Si tratta di un testo caratteristico della tradizione alessandrina, che svolge un ruolo veramente particolare nell'anafora. Dopo aver detto: «Rendendo grazie ti offriamo il sacrificio 'spirituale' (λογικὴν), questo culto incruento», il testo prosegue dicendo: «che ti offrono tutte le genti dal sorgere del sole al [suo] tramonto, da settentrione fino a mezzogiorno, perché grande è il Nome tuo fra tutte le genti; e in ogni luogo incenso viene offerto al tuo santo Nome, e sacrificio puro». Ne segue che il sacrificio che 'noi' offriamo – ossia i cristiani che celebrano l'eucaristia – è lo stesso che viene offerto da tutte le genti dai quattro punti cardinali.

Solo Israele, tra tutti i popoli, ha una specifica deputazione al culto. Le genti, ossia i pagani sono 'impuri' e, pertanto, non possono offrire a Dio un culto accetto e gradito. Ebbene, nella profezia di Malachia c'è un rovesciamento di prospettiva, dato che Dio rimprovera ai Giudei di far convivere la loro liturgia con l'ingiustizia e l'empietà morale. A causa di questo, Dio rifiuta il loro culto e i loro sacrifici. Invece, sarà accettata l'offerta dell'incenso e dei sacrifici da parte delle genti in ogni luogo (ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ), e questi sacrifici saranno dichiarati puri.³⁹ Dunque, ci sarà un tempo in cui il 'sacrificio puro' sarà quello delle genti, ossia di coloro che, pur non essendo giudei, praticheranno la giustizia con un cuore retto. Nei primi tre secoli, i cristiani hanno ritenuto che questa profezia trovasse il suo compimento proprio nella loro comunità. Il fatto che i cristiani abbiano utilizzato questo versetto di Malachia, sottintendendo un atteggiamento polemico verso il culto giudaico che, ormai, essi hanno abbandonato e che rifuggono apertamente,⁴⁰ giudicandolo non accetto a Dio.⁴¹ Fin dalle

³⁹ Si tratta di una profezia che va verso l'universalismo del culto, dato che Dio accetta i sacrifici per il loro valore intrinseco e non per l'ambito di provenienza, facendo cessare, di fatto, la specificità di Israele come unico popolo deputato al culto di Dio, tra tutti i popoli. Cfr. J. BRIEND, *Malachie 1,11 et l'universalisme*, in R. KUNTZMANN (ed), *Ce Dieu qui vient. Etudes sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Paris 1995, pp. 191-204.

⁴⁰ Il culto pagano, invece, è rifuggito perché è interpretato come culto ai demoni.

⁴¹ Su questo, cfr. R.P.C. HANSON, *Eucharistic Offering in the Early Church*, Bramcote (Nottinghamshire) 1979, p. 4.

origini, fin dai primi documenti, come *Didachè* 14, la chiesa ha applicato all'eucaristia questa profezia, ritenendo che l'eucaristia fosse la realizzazione di quanto era stato annunciato dal profeta Malachia.⁴² Il culto vero, quello gradito a Dio, non si realizzava più in Israele, bensì nella celebrazione eucaristica della chiesa che, essendo accetta a Dio, merita a buon diritto di essere definita come sacrificio.

Anzi, la citazione di Ml 1,11 viene considerata come la profezia che istituisce l'eucaristia come sacrificio e che le dà il suo statuto teologico. In altri termini, nell'anafora alessandrina, la citazione di Ml 1,11 adempie la funzione del 'racconto dell'istituzione' del sacrificio eucaristico in quanto sacrificio e culto accetto a Dio. Questa è una caratteristica propria dell'anafora alessandrina che applica questa citazione all'eucaristia al fine di definirne la natura.⁴³ Il racconto dell'istituzione ha una funzione precisa nelle preghiere liturgiche sia giudaiche sia cristiane: serve a fondare il rito nella volontà divina, espressa nelle Scritture.

Con la citazione di Ml 1,11 l'eucaristia cristiana è istituita come 'incenso' e 'sacrificio puro', dopo che l'anafora, rielaborando Rm 12,1, l'aveva definita come sacrificio λογικός, e culto incruento. L'incenso è un sacrificio che nel cristianesimo delle origini diviene simbolo della preghiera dei santi e la locuzione 'sacrificio puro' indica non l'osservanza di regole rituali bensì l'osservanza della giustizia e la rettitudine del cuore. Si tratta, quindi, di un riferimento alla vita.

Fin dalla paleoanafora del *Papiro Strasbourg gr. 254*, la liturgia alessandrina ha messo in rapporto la citazione di Ml 1,11 con la citazione di Rm 12,1 (con l'interessante trasformazione che abbiamo visto). Da questo rapporto risulta che il sacrificio che noi offriamo quando rendiamo grazie, è un atto di culto – incruento, ossia senza che ci siano uccisioni di vittime – che è previsto già nel Primo Testamento, con la profezia di Malachia. Anzi, non solo è considerato legittimo, ma la profezia di Malachia lo 'istituisce' come sacrificio puro, ossia sacrificio di coloro che praticano la giustizia con un cuore retto davanti a Dio. Quindi, in base alla

⁴² Cfr. K.S. FRANK, *Maleachi 1,10 ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche*, in «Theologie und Philosophie», 53 (1978), pp. 70-78.

⁴³ Nelle altre famiglie liturgiche il racconto dell'istituzione è reso in altri modi. Alla fine avremo il racconto dell'ultima cena.

profezia di Malachia, esiste un sacrificio che esce dalla logica del giudaismo e che si oppone ad esso dichiarandolo superato.

Passiamo ad alcune considerazioni sull'uso di λογικός in questo contesto; questo attributo non andrebbe tradotto con 'spirituale' che, in questo contesto, non significherebbe nulla di preciso; tuttavia l'uso è ormai invalso e anch'io lo traduco con 'spirituale'; l'unica possibilità sarebbe di attenersi al significato letterale e tradurre λόγος con 'parola' e 'λογικός' con 'di parola'. Ne risulta che l'eucaristia sarebbe un sacrificio 'di parola' o 'di parole', ossia una preghiera che sale a Dio e che è accettata e gradita perché proviene dall'animo di persone sane; si tratta di un atto di culto, ma un culto che non è fatto di sangue, e che fonda la sua 'purezza' nella giustizia praticata nella vita.

Questa interpretazione, che ho cercato di illustrare, nasce dall'interno del testo dell'anafora egiziana, e trova un'autorevole conferma in Clemente Alessandrino (150-215 circa) che, negli *Stromati*, dà questa spiegazione del sacrificio della chiesa: «Il sacrificio della chiesa, infatti, è il 'logos' innalzato come incenso da sante anime (ψυχῶν), assieme a tutto il (proprio) sentire (διανοίας) che nel sacrificio è manifestato a Dio». ⁴⁴

Per l'anafora alessandrina, questo avviene quando si innalza a Dio la preghiera di azione di grazie con cuore puro e mani innocenti. Non sono le parole della preghiera, il testo, il rito come tale, ad essere sacrificio, ma l'azione di innalzare a Dio la preghiera – con cuore puro – perché egli è degno di essere lodato, benedetto, celebrato con inni, notte e giorno, da un confine all'altro della terra.

Non basta dire che il sacrificio consiste nella preghiera: è l'azione del rendere grazie – in questo proviene da un cuore puro – ad essere sacrificio; e ciò comporta che ci sia la tensione di tutta la vita ad esprimersi in quelle parole di azione di grazie e di lode. È in questo senso che la εὐχαριστία, ossia l'azione di grazie, viene detta sacrificio e, subito dopo, spiegata come 'culto'.

Questa formulazione arcaica è attestata sia dal *Papiro Strassbourg* gr. 254⁴⁵ sia dall'anafora di Cirillo alessandrino, che è la

⁴⁴ *Stromati*, VII, 6, 32, 4, in A. LE BOULLUEC (ed), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates*, Stromate 7, Paris 1997, p. 118.

⁴⁵ A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica*, p. 116.

redazione copta dell'anafora di Marco.⁴⁶ La successiva redazione dell'anafora di Marco, contenuta nel *Codice Rossanense* del secolo XII (oggi cod. Vat. Gr. 1970), ha mutato il testo sopprimendo il termine 'sacrificio'. Il testo, dunque, risulta così: «Rendendo grazie ti offriamo questo culto (λατρείαν) 'spirituale' (λογικὴν) e incruento». ⁴⁷ Questo sviluppo è coerente con il contenuto di Rm 12,1 che è la fonte di questa parte dell'anafora. Nel testo paolino, infatti, il 'sacrificio vivente' viene spiegato come 'culto spirituale' e nel *Papiro Strasbourg gr. 254* e nell'anafora copta di Cirillo il 'sacrificio spirituale' viene spiegato come 'culto incruento'. Nell'anafora greca di Marco del *Codice Rossanense*, il termine 'culto' cessa di essere apposizione di 'sacrificio' – che viene eliminato – per essere oggetto del verbo offrire. Qui, ormai, non è più il sacrificio che viene offerto bensì il culto (λατρεία).⁴⁸

2. L'inizio della terza strofa alessandrina

La terza strofa dell'anafora contiene le intercessioni per chiesa e inizia dicendo che ciò che si sta celebrando è il sacrificio. Il verbo 'ricordati' è il verbo caratteristico col quale iniziano le intercessioni e anche l'anafora alessandrina ha questo verbo che regge il lungo elenco di situazioni per le quali si prega Dio. Questa preghiera inizia con una corta frase: «In (ἐπί) questo sacrificio e offerta, ti preghiamo e ti invochiamo: ricordati della santa tua e una cattolica chiesa, di tutti i popoli». In questo modo si dice che la preghiera che intercede a favore di varie necessità non è un'aggiunta qualsivoglia, ma fa parte del sacrificio. È ancora celebrare il sacrificio ed è ancora un atto di culto, il preoccuparsi per le varie situazioni e supplicare Dio affinché voglia intervenire con la sua bontà e misericordia. Il sacrificio, dunque, non si arresta con l'azione di grazie: il 'pregare per' è ancora un'azione sacrificale.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 135. Troviamo una testimonianza identica nel testo greco dell'anafora di Cirillo del Codice Kacmarcik: W.F. MACOMBER, *The Anaphora of Saint Marc according to the Kacmarcik Codex*, in «Orientalia Christiana Periodica», 45 (1979), pp 78-79.

⁴⁷ A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica*, p. 135.

⁴⁸ Già gli editori del *Papiro Strasbourg gr. 254*, nel 1928, sottolineavano che la formulazione primitiva doveva essere quella attestata dal *Papiro Strasbourg gr. 254* e non quella dell'anafora del *Codice Rossanense* che sarebbe dipesa da influssi bizantini; M. ANDRIEU - P. COLLOMP, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de Saint Marc*, in «Revue des Sciences Religieuses», 8 (1928), p. 507.

3. *La cosiddetta prima epiclesi*

L'anafora alessandrina si evolve ben oltre la struttura originaria che consisteva in tre unità o strofe successive che abbiamo appena descritto. Alla fine dell'ultima unità, verrà aggiunto il *Sanctus* seguito dal racconto dell'ultima cena e da tutte le parti successive. Tra il *Sanctus* e il racconto della cena del Signore, troviamo un breve testo che, per convenzione, viene chiamato prima epiclesi. In questo testo si chiede a Dio di benedire il sacrificio: «Riempi anche questo sacrificio, o Signore, della tua benedizione, con la venuta del tuo santissimo Spirito».⁴⁹

Questo testo serve a congiungere il canto del *Sanctus* con il racconto dell'ultima cena. È, quindi, un testo che ha la sua spiegazione sia nel *Sanctus* («Pieno è il cielo e la terra»), sia in tutta la parte successiva dell'anafora che è stata importata dalla tradizione antiochena. Questo spiega la sobrietà e la fretta – se così posso dire – di questa parte dell'anafora, ove si enunciano dei temi molto profondi, nessuno dei quali è ritenuto oggetto di interesse per se stesso. Qui il termine sacrificio designa il pane e il vino: questi meritano di essere chiamati sacrificio (anche prima della cosiddetta consacrazione), solo per il fatto che sono stati portati davanti al Signore, ossia sull'altare. Questa concezione dipende dalla cultura biblica acquisita nell'anafora antiochena, come vedremo più avanti. Appartiene alla tradizione egiziana anche l'anafora attribuita a Serapione, costruita in modo molto elaborato con l'intento di accumulare tutti gli elementi che appartengono a varie eucaristie del passato, anche se di tradizioni differenti. Per questo, dopo aver riportato la prima epiclesi, formulata in modo sostanzialmente identico a quella di San Marco,⁵⁰ aggiunge una corta frase che contiene la formulazione alessandrina del sacrificio: «infatti, ti abbiamo offerto questo sacrificio vivente, questa offerta incruenta». Le parole non sono le stesse della seconda strofa che abbiamo studiato *supra*, ma si vede bene che provengono da questo testo. Serapione non ha voluto che andasse persa l'antica idea dell'azione di grazie come sacrificio, anche se, ormai, ha recepito le novità antiochene già entrate nella tradizione egiziana.

⁴⁹ Anafora di Marco; A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica*, p. 102.

⁵⁰ «Riempi anche questo sacrificio della tua potenza e della tua comunione»; *ibidem*, p. 130.

D'altra parte nelle intercessioni egiziane si dice con estrema precisione che cosa si offre nell'eucaristia: «offerte (προσφορά) e azioni di grazie (εὐχαριστία)». ⁵¹ Altri testi hanno anche i «doni», ma la cosa non cambia dato che rientrano nelle «offerte».

IV. MENZIONE DEL SACRIFICIO IN DUE TESTI DELLA TRADIZIONE DI ANTIOCHIA

La prima preghiera eucaristica che prendiamo in considerazione è quella del libro VIII delle *Costituzioni apostoliche* ⁵² non perché sia la più antica, ⁵³ ma perché conserva dei tratti di arcaismo molto marcati legati all'utilizzo delle sue fonti tra le quali, oltre alla liturgia giudaica del Kippur, c'è anche l'anafora attribuita a Ippolito. ⁵⁴ Il primo elemento che ci interessa, è la maniera di formulare la natura dell'azione di culto: si tratta di un elemento che proviene dall'anafora di Ippolito, che dice così: «Gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare». I fedeli stanno compiendo un atto di culto perché Dio li ha chiamati e li ha fatti degni di stare al suo cospetto. Lo «stare davanti a Lui», a compiere l'azione in questione, è l'elemento costitutivo del culto.

1. «*Costituzioni apostoliche*», libro VIII

Iniziamo con il testo dell'anafora del libro VIII delle *Costituzioni apostoliche*. Tra le sue fonti compare anche un inno del Kippur giudaico che commemora anche i sacrifici antichi ⁵⁵ di cui

⁵¹ Anafora di Serapione; *ibidem*, p. 132.

⁵² Quest'opera custodisce e trasmette gli 'ordinamenti' ecclesiastici della tradizione ed è stata scritta ad Antiochia nel 380, utilizzando fonti anteriori sia cristiane sia giudaiche.

⁵³ Dopo le paleoanafore, le anafore più antiche sono quelle di Basilio che, anch'esse, utilizzano come fonte l'anafora attribuita a Ippolito.

⁵⁴ I dati provenienti da queste due fonti, come da altre, si innestano in una struttura paleoanaforica molto arcaica, di cui non riusciamo bene a delineare gli elementi formali, proprio a causa del suo arcaismo.

⁵⁵ Si tratta dell'inno che apre la rievocazione del culto del tempio, l'inno 'Attah konanta 'olam me-roš. Si calcola che sia più antico di Jose ben Jose (V secolo d.C.), che ce lo ha trasmesso; cfr. A. MELLO, *Testi della tradizione liturgica ebraica*, in E. MAZZA - MONASTERO DI BOSE (edd), *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, Magnano (Biella) 1996, pp. 150 ss.

si descrive il valore espiatorio.⁵⁶ La prima parte della preghiera⁵⁷ commemora gli eventi anticotestamentari tra i quali compaiono anche i sacrifici di Abele, che furono graditi a Dio. Si tratta di una semplice menzione che non ha alcuna valenza tipologica, né in ordine agli eventi neotestamentari né in ordine alla liturgia della chiesa; infatti, l'azione di grazie di questa anafora è una lunga enumerazione degli eventi del Primo Testamento in quanto successione storica di fatti, considerati in se stessi, conformemente alla fonte giudaica. Questa parte non ha particolare importanza ai fini della nostra ricerca.

Il tema che ci interessa compare all'inizio dell'epiclesi.⁵⁸ La preghiera chiede al Padre di mandare lo Spirito santo «su questo sacrificio». Lo scopo di questa domanda è di mostrare⁵⁹ il pane come corpo di Cristo e il calice come sangue di Cristo. In questo contesto il termine sacrificio può designare sia il pane e il vino sia l'intera azione eucaristica che è in corso; tuttavia, in ogni caso, i referenti diretti sono il pane e il vino. Questi sono sacrificio perché, come è stato detto appena prima, sono doni che sono stati offerti a lui,⁶⁰ ossia, come precisa subito dopo la preghiera, che

⁵⁶ «Amram fu scelto dalla stirpe di Levi, dalle sue radici santificasti Aronne, santo del Signore. Lo ornasti con gli abiti del [suo] ministero e, con i sacrifici, egli placò la tua ira. Lamina e manto, tunica e calzoni di lino, pettorale ed efod, turbante e cintura. Sacrifici di tori, olocausti di montoni, immolazione di capri e squartamento di arieti. Profumo di unguento e accensione di carboni, precisione di calcoli e asperzione di sangue. Abbondanza d'incenso e preghiera efficace: la sua santità espia le nostre colpe. Una quantità di bisso, e pietre incastonate: cinto di tutto ciò come un angelo ministrante. Hai disposto ogni cosa per la gloria di Aronne, lo hai posto [come] strumento di espiazione per Israele»; A. MELLO, *Testi della tradizione liturgica*, p. 152.

⁵⁷ Questa parte della preghiera deriva dall'inno del Kippur giudaico citato alla nota precedente.

⁵⁸ «E ti preghiamo perché guardi benigno questi doni messi dinanzi a te, tu Dio, che sei senza bisogno, perché trovi compiacimento in essi in onore del tuo Cristo; manda su questo sacrificio il tuo santo Spirito, *testimone delle sofferenze* (1Pt 5,1; cfr. Eb 9, 14) del Signore Gesù, perché riveli questo pane come corpo del tuo Cristo e questo calice come sangue del tuo Cristo, affinché quanti ne partecipano siano confermati nella pietà, ottengano la remissione dei peccati, siano liberati dal divisore e dal suo inganno, siano ricolmi di Spirito santo, diventino degni del tuo Cristo, ottengano la vita eterna, poiché tu ti sei riconciliato con loro, Signore onnipotente di ogni cosa»; Cost. Ap. 12,39, in M. METZGER (ed), *Les Constitutions apostoliques. Livres VII et VIII*, Tome III, Paris 1987, p. 198.

⁵⁹ L'uso del verbo 'mostrare' (ἀποφαίνειν) al posto di 'fare' o 'trasformare' è un altro indizio di arcaismo. Per la discussione su questo verbo cfr. M. METZGER (ed), *Les Constitutions apostoliques*, p. 199, note 12 e 39.

⁶⁰ Si noti che il pane e il vino non sono stati trasformati nel corpo e sangue di Cristo; qui infatti si dice solo che sono pane e vino non che sono corpo e sangue.

sono stati «portati davanti» al Signore.⁶¹ Da questo testo, dunque, si ricava un'interessante concezione del sacrificio: il pane e il vino sono definiti come sacrificio perché sono stati posti sull'altare, ossia davanti al Signore. L'elemento principale è costituito dall'espressione «davanti a te» (ἐνώπιον σου); per comprendere il significato di questa espressione dobbiamo esaminare la frase successiva che contiene la medesima espressione, e che proviene dall'anafora di Ippolito, come abbiamo visto *supra*: «Rendendoti grazie attraverso lui [perché], in questi, ci hai fatti degni di stare davanti a te (ἐνώπιόν σου) e di servirti (ιερατεύειν)».⁶²

Come si vede si tratta di due casi paralleli che descrivono sia la situazione del pane e del vino sia la situazione dei fedeli durante l'anafora. I fedeli sono stati 'fatti degni' di stare davanti a Dio (ἐνώπιον σου); per questo motivo il loro agire diventa un'azione liturgica ed è un atto sacerdotale (ιερατεύειν). La stessa cosa si deve dire del pane e vino che sono stati offerti, ossia messi davanti a Dio (ἐνώπιόν σου).⁶³ Per il fatto stesso di stare davanti a Dio sono un «sacrificio».

Lo 'stare davanti a Dio' trasforma la realtà in questione in un fatto culturale. Questa concezione è ereditata dal Primo Testamento, come si vede bene da alcuni testi del Deuteronomio. Qui il culto consiste nello 'stare davanti a Dio': «In quel tempo il Signore scelse la tribù di Levi per portare l'arca del patto del Signore, per stare davanti al Signore ed esercitare il ministero» (Dt 10,8).⁶⁴ Un testo analogo è quello di 2 Cr 29,11: «Figli miei ... il Signore ha eletto voi affinché stiate alla sua presenza per essere suoi servi e offrirgli l'incenso».

Appare chiaro che non si tratta di una stretta dipendenza verbale dal testo dei LXX, ma si tratta di una vicinanza letteraria e teologica innegabile. Infatti sia l'anafora sia i due testi veterotestamentari concordano su tutti i tre punti: a) la scelta divina, b) lo stare alla presenza di Dio, c) l'esercizio dell'atto culturale.

⁶¹ «Noi ti offriamo, re e Dio, secondo il suo ordine, questo pane e questo calice ... E ti preghiamo perché guardi benigno questi doni messi dinanzi a te (ἐνώπιόν σου), tu Dio, che sei senza bisogno, perché trovi compiacimento in essi in onore del tuo Cristo»; M. METZGER (ed), *Les Constitutions apostoliques*, p. 198.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ L'azione liturgica di offrire consiste nel mettere il pane e il vino davanti a Dio, ossia sull'altare, come si vede da un'attenta comparazione delle frasi offertoriali inserite dopo l'anamnesi, soprattutto nel caso delle anafore siriane.

⁶⁴ La Bibbia dei LXX dice: «Παραστάναι ἔναντι κυρίου λειτουργεῖν».

Attraverso l'anafora attribuita a Ippolito⁶⁵ questa concezione passa alle *Costituzioni apostoliche* e descrive la situazione dei fedeli che compiono l'eucaristia e che, così facendo, compiono un atto di culto.

Non è semplice stabilire in modo univoco il senso di «alla tua presenza» dato che nell'Antico Testamento è una espressione spesso pleonastica che serve solo ad enfatizzare un concetto già espresso. Ad esempio, «parlare davanti al Signore» significa solo 'parlare al Signore'⁶⁶ e «Offrire sacrifici di azione di grazie ... e doni davanti al Signore», significa solo 'offrire al Signore' oppure 'in onore del Signore'.⁶⁷ Altre volte «davanti al Signore» significa davanti all'altare, all'arca o davanti al luogo ove egli abita: tutti segni della sua presenza. Inoltre, l'espressione «mangiare e bere davanti al Signore» serve a descrivere il culto sacrificale nella sua formulazione più arcaica.⁶⁸ Nel culto sacrificale si vive la comunione con Dio: l'uomo è con Dio alla stessa tavola e Dio è suo commensale. Non mancano i testi che trattano della corte celeste che sta «davanti al Signore»⁶⁹ e ciò potrebbe indicare la regalità di Dio. In conclusione, all'origine della concezione del culto come 'stare al cospetto di Dio', ci sono i sacrifici di alleanza, i pasti sacrificali, la concezione regale di Dio. Posto questo, possiamo dire che nell'espressione ἐνώπιόν σου viene espressa sia la natura sacrificale del culto, sia la presenza della divinità.

L'anafora attribuita a Ippolito, conia l'espressione «Gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare» e, in tal modo, afferma il carattere culturale dell'azione eucaristica del fedeli. Questa frase è ereditata dall'anafora delle *Costituzioni apostoliche*.

Il culto consiste nello stare «davanti a Dio», ossia, come dicono i nostri testi, ἐνώπιόν σου. Le *Costituzioni apostoliche* applicano questa concezione all'assemblea, poi vanno oltre e la appli-

⁶⁵ «Gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare».

⁶⁶ Es 6,12; 6,30.

⁶⁷ Lv 3,1; 1Cr 16,1; 2Cr 7,4.

⁶⁸ Cfr. ad esempio Dt 12,18; 14,26; 27,6-7. H. Cazelles sottolinea che nei sacrifici di alleanza «davanti a Dio», la divinità viene presa a testimone; così in Gen 31,49-54; H. CAZELLES, *Le sens de la liturgie dans l'Ancien Testament*, in A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd), *La liturgie son sens son esprit sa méthode*, Conférences Saint-Serge XXVIIIe Semaine d'études liturgiques, Roma 1982, p. 48.

⁶⁹ 1Re 22,21; Tb 12,15; Lc 1,19.

cano anche al pane e al vino che sono stati offerti, ossia posti sull'altare. A causa di ciò il pane e il vino sono detti «sacrificio».

2. *Una testimonianza convergente: la preghiera del «Martirio di Policarpo»*

Nel momento del suo martirio, prima che gli addetti accendano il fuoco, Policarpo alza a Dio una preghiera⁷⁰ che ricalca la struttura e i contenuti dell'anafora eucaristica con la differenza che non è applicata al pane e al vino, bensì al martirio che sta per sopraggiungere. Questo testo ha una chiara concezione sacrificale del martirio che viene espressa in vari punti. Fin dall'inizio del racconto, quando viene legato, Policarpo viene paragonato a un montone che viene preparato per l'olocausto. Successivamente, quando viene acceso il rogo si sente un profumo che viene descritto come soave odore (εὐοδία), un termine che ha valore tecnico nella descrizione dei sacrifici, per indicare un sacrificio accetto e gradito a Dio. All'interno di questo quadro la preghiera pronunciata da Policarpo contiene, essa stessa, dei riferimenti al sacrificio, accomunando i due elementi che abbiamo già visto nell'anafora del libro VIII delle *Costituzioni apostoliche*. Prendiamo in considerazione la seconda strofa di questa preghiera, che corrisponde alla seconda strofa dell'anafora attribuita a Ippolito, dove si rende grazie per il momento presente con la frase «gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare». Nel caso di Policarpo, il martire rende grazie a Dio per il martirio; questo è il suo modo di rendere grazie del momento presente; per fare questo egli fa uso delle seguenti espressioni:⁷¹ «di avermi fatto degno di prendere parte nel numero dei martiri»; e anche: «che, tra essi, io sia ricevuto davanti a te, come pingue e gradito sacrificio». Il martirio è un atto di culto a Dio e Policarpo rende grazie di questo fatto; ora il rendimento di grazie si trasforma in una domanda: egli chiede che Dio lo accolga, come gli altri martiri, e che lo riceva come sacrificio pingue e gradito davanti a lui.

⁷⁰ P.Th. CAMELOT (ed), *Ignace d'Antioche - Polycarpe de Smyrne. Lettres - Martyre de Polycarpe*, Paris 1969, pp. 260-264.

⁷¹ Indico in corsivo le espressioni analoghe al secondo rendimento di grazie dell'anafora di Ippolito.

In conclusione: anche in questo caso lo 'stare davanti a Dio' (ἐνώπιόν σου) trasforma il fatto in un sacrificio e in un atto di culto. Nel caso di Policarpo è il martire a essere un sacrificio, mentre in *Costituzioni apostoliche* è il pane e il vino che sono sacrificio.

V. IL CANONE ROMANO

Trattiamo del Canone romano dopo aver concluso l'esame della liturgia alessandrina e dell'anafora antiochena dato che il Canone deriva in punti differenti, sia dalla tradizione alessandrina sia da quella antiochena, oltre che da un fondo comune suo proprio, che ci è difficile precisare.

1. *L'azione di grazie, ossia il 'Prefazio'*

Non intendo trattare diffusamente del Canone romano e mi limiterò a fare alcune osservazioni che siano sufficienti per comprenderlo.

Ho già mostrato in uno studio precedente⁷² come il Canone romano derivi dall'anafora alessandrina e non è il caso di riprendere il discorso. Vorrei solo sottolineare che i più antichi prefazi romani, hanno l'azione di grazie divisa in due, ripetendo perfettamente la struttura della prima parte dell'anafora alessandrina che è costituita di due strofe che successivamente si sono saldate tra loro. Nella prima parte del prefazio romano abbiamo il rendimento di grazie e questo corrisponderebbe alla prima strofa alessandrina. Nella seconda parte del prefazio abbiamo l'offerta del sacrificio, in una forma che ripete la seconda strofa alessandrina sia per la forma letteraria sia per i contenuti. Il testo romano inizia infatti con un participio presente analogo al «rendenti grazie» alessandrino seguito dal verbo offrire il cui complemento oggetto è il sacrificio. Per avere l'elenco completo dei testi rimando alla mia opera, citata sopra, mentre, in questa sede, propongo un solo esempio: «Per le quali opere tue e per i tuoi doni, gioendo nel molteplice rendimento di grazie («multiplici gratiarum actione laetantes») ti offriamo i

⁷² E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 1992, pp. 261-307.

sacrifici («hostias») di lode». ⁷³ Dobbiamo solo sottolineare che, nella liturgia alessandrina, ciò che viene offerto è la preghiera di azione di grazie, definita sacrificio λογικός; potremmo dire che si tratta di un sacrificio ‘di parola’ o ‘di parole’, ⁷⁴ mentre nei testi romani l’azione di grazie è definita come sacrificio ‘di lode’. Il testo romano non si limita a recepire la tradizione egiziana ma la rende più esplicita, conferendole maggior chiarezza. Dato che l’azione di grazie è un inno di ringraziamento e di lode – definito come sacrificio – c’è una logica profonda nel passare dal concetto (oscuro) di ‘sacrificio λογικός, al più chiaro concetto di ‘sacrificio di lode’. ⁷⁵

Nei testi del Sacramentario di Verona e del Gelasiano, come si vede nell’esempio riportato, l’espressione designa l’azione di grazie del Canone romano, ossia dell’anafora. Dato che questa, in greco, si chiama εὐχαριστία, dobbiamo dire che l’espressione ‘sacrificio di lode’ designa il carattere sacrificale dell’eucaristia, o anafora. Tutto questo è confermato dalla tradizione della liturgia spagnola, ⁷⁶ o visigotica, che dà grande importanza al tema della lode, al punto che esso entra anche nel dialogo che precede l’anafora, accanto al tema dell’azione di grazie. A Roma si dice soltanto: «Gratias agamus Domino Deo nostro»; in Spagna, invece, la *Missa omnimoda* ⁷⁷ dice: «Deo ac Domino nostro ... dignas laudes et gratias referamus». ⁷⁸

Possiamo concludere, dunque, che la tradizione liturgica della chiesa antica, soprattutto quella alessandrina – recepita anche dei più antichi prefazi romani – applica la metafora sacrificale all’eucaristia designando, con questo termine, la preghiera di rendimento di grazie.

⁷³ L.C. MOHLBERG (ed), *Sacramentarium veronese*, Roma 1956, p. 91, nota 718.

⁷⁴ Così, infatti, si può tradurre λογικός con una traduzione forse più esatta del generico ‘spirituale’ che anch’io ho adottato per conformarmi all’uso generale.

⁷⁵ Si noti che nel linguaggio della teologia corrente l’espressione ‘sacrificio di lode’ designa la preghiera in quanto tale, non l’eucaristia.

⁷⁶ Anche qui, come a Roma, è presente il concetto di ‘sacrificio di lode’ che indica la preghiera eucaristica.

⁷⁷ La *Missa omnimoda* è l’unico testo che ci trasmette il dialogo del ‘Prefazio’ che in Spagna si chiama *Illatio*.

⁷⁸ M. FÉROTIN (ed), *Le Liber Ordinum en usage dans l’église wisigothique et mozarabe d’Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904, col. 236.

2. *Le intercessioni e la 'commendatio' delle offerte, ossia dal 'Te igitur' alla 'Per ipsum'*

Per comprendere questa parte del Canone romano, ossia della preghiera eucaristica della chiesa latina, è necessario fare il confronto con le intercessioni dell'anafora alessandrina.⁷⁹ Il 'Te igitur' comincia in modo analogo alle intercessioni alessandrine ma, invece di nominare subito il sacrificio, si preoccupa di chiedere a Dio di accettare e benedire i doni che vengono offerti per la chiesa per la quale si chiede che Dio le dia la pace, come nell'anafora alessandrina, che la custodisca, che la raduni e la governi.⁸⁰ I doni vengono offerti, ossia 'portati davanti', come si vedrà più oltre, e vengono chiamati «sacrifici illibati». Illibato, secondo Ch. Mohrmann, non ha significato rituale e non richiama le libazioni o offerte pagane, ma significa semplicemente 'intero', 'intatto', 'incontaminato', 'incorrotto';⁸¹ il concetto è ripetuto dopo il racconto dell'ultima cena, quando si dice «hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam». Visto il parallelo tra il Canone romano e il testo alessandrino, credo di poter dire che si tratta dell'equivalente latino di 'sacrificio puro' che troviamo nel testo egiziano come citazione di Ml 1,11.⁸² Ad Alessandria il 'sacrificio puro' (di Ml 1,11) è ciò che viene offerto facendo l'azione di grazie, mentre nel Canone romano queste espressioni arcaiche hanno subito un'evoluzione e sono applicate direttamente al pane e al vino, ossia ai doni che sono stati posti sull'altare. Nelle intercessioni dell'anafora di San Marco compare uno sviluppo simile perché si chiede a Dio di accettare «i sacrifici, le offerte e le

⁷⁹ Per un tale confronto si veda *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, pp. 261-307.

⁸⁰ «Uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta, sacrificia inlibata in primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica quam pacificare, custodire adunare et regere digneris toto orbe terrarum ...».

⁸¹ B. BOTTE - CH. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, Paris - Louvain 1953, p. 115.

⁸² Nella patristica latina l'espressione di Ml 1,11 «θυσία καθάρη» viene tradotta anche come «hostia pura», come si vede in Agostino che cita quattro volte questa espressione citando il testo di Malachia; ecco un esempio: «agnoscis Christum ubi dicitur ad iudeos: non est mihi uoluntas in uobis, dicit Dominus omnipotens, nec accipiam sacrificia de manibus uestris – quia utique Christi aduentus abstulit illa omnia sacrificia iudeorum –, et non agnoscis ecclesiam in eo quod sequitur: quoniam ab ortu solis usque ad occasum glorificatum est nomen meum in gentibus, et in omni loco incensum admouebitur nomini meo et hostia pura»; *Contro Cresconio*, 3,64, in M. PETSCHENIG (ed), *Augustinus Hipponensis. Contra Cresconium*, Wien 1909, p. 478.

offerte in rendimento di grazie», mentre nel testo più antico, ossia nell'anafora copta di Cirillo, si parlava solo di offerte.⁸³

Nel *Memento* di vivi il Canone romano chiede a Dio di ricordarsi di coloro di cui si recitano i nomi e di tutta l'assemblea dei presenti, ossia di coloro che stanno attorno (all'altare): «circumadstantes». È interessante notare il modo di descrivere queste persone di cui si fa il ricordo: «Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis». Il sacrificio di lode, come abbiamo visto, è la preghiera di lode che si innalza nel prefazio: nel *Memento* l'assemblea dei fedeli, designata come «circumadstantes», comprende tutti coloro i cui nomi sono raccomandati a Dio. Se invece queste persone – di cui si recitano i nomi – fossero assenti, allora non si dice 'che ti offrono il sacrificio di lode' bensì la seguente variante: «pro quibus tibi offerimus». Dunque, il soggetto che offre la preghiera di lode è l'intera assemblea. Fanno parte dell'assemblea anche coloro che sono assenti; gli assenti, però, non offrono il 'sacrificio di lode' proprio perché sono assenti: in questo caso è l'assemblea dei presenti che subentra e che lo offre al loro posto («pro quibus»).

La conclusione del *Memento* riprende il tema del 'sacrificio di lode' perché dice che gli offerenti «reddunt vota sua» a Dio. B. Botte interpreta questo testo, ossia «vota», in base a una citazione di Agostino per il quale i «vota» sono le «preghiere», e in base a una citazione di Cassiodoro per il quale sono la «lode».⁸⁴ All'inizio del *Hanc igitur* c'è una nuova domanda a Dio di voler accettare l'offerta («oblatio») a nostro favore, mentre nel *Quam oblationem* – secondo la più antica testimonianza, quella del *De sacramentis* di Ambrogio – si chiede che l'offerta sia resa «valida, spirituale («rationabilem»),⁸⁵ accetta poiché è figura del corpo e del sangue del nostro Signore Gesù Cristo».⁸⁶ In questo caso il termine offerta designa il pane e il vino che sono l'immagine del corpo e del sangue di Cristo. Con il termine immagine si intende designare la sacramentalità del pane e del vino: questa immagine è già posseduta del pane e del vino, ma non è ancora perfetta ed ecco che si

⁸³ Cfr. F.E. BRIGHTMAN (ed), *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, p. 170.

⁸⁴ B. BOTTE - CH. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, p. 76.

⁸⁵ Il termine «rationabilis» rende il greco λογικός.

⁸⁶ *De sacramentis*, 4,21, in B. BOTTE (ed), *Ambroise de Milan. Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, Paris 1961, p. 114.

chiede a Dio di rendere quell'offerta «valida, spirituale, accetta». Il sacramento è un'azione compiuta dalla chiesa, diversamente non ci sarebbe bisogno di chiedere a Dio di accettare e rendere valida e spirituale l'immagine (ossia il sacramento) del corpo e del sangue di Cristo.⁸⁷

Subito dopo l'anamnesi, il Canone romano offre a Dio il sacrificio con espressioni analoghe a quelle che abbiamo già commentato: «hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam». Con un'aggiunta esplicativa, certamente posteriore – sia perché si raccorda male con la preghiera successiva, sia perché è assente dal parallelo testo greco dell'anafora di San Marco⁸⁸ – questo sacrificio è descritto come 'pane santo' e 'calice della salvezza eterna'. L'orazione successiva raccomanda l'offerta del sacrificio («hanc oblationem»).

Ormai i termini che designano la preghiera come culto e sacrificio vengono applicati al pane e al vino; sacrificio e culto sono entrambe le realtà e non c'è più differenza tra loro; tutto è uno. La preghiera successiva – secondo la più antica redazione, che è contenuta nel *De sacramentis* di Ambrogio⁸⁹ – chiede a Dio che 'questa offerta' sia accolta sull'altare celeste per mano dei santi angeli come vennero accolti i doni di Abele, il sacrificio di Abramo e l'offerta di Melchisedec.

L'anafora di San Marco chiede che 'i sacrifici', 'le offerte' e 'le offerte in rendimento di grazie' portati dagli offerenti siano accettati sull'altare 'santo, celeste, spirituale'⁹⁰ attraverso il ministero – ossia, in greco, la λειτουργία – degli angeli. Si chiede, dunque, che queste realtà vengano definitivamente fissate come valide attraverso il loro inserimento nella liturgia celeste che ha la funzione di archetipo di ogni liturgia che si svolge sulla terra. Il sacrificio terreno, per essere perfetto, deve essere inserito nel sacrificio celeste

⁸⁷ È una prospettiva molto diversa dalla nostra dato che per noi il termine «offerta» designa la realtà in se stessa, mentre in questi testi la designa in quanto è stata offerta dalla chiesa ossia dai «circumstantes». Come tale, quindi, resta legato alla qualità della vita della chiesa ossia dei «circumstantes» o offerenti, come nel caso descritto dal profeta Malachia a proposito dei sacrifici giudaici.

⁸⁸ La frase è molto antica dato che già attestata nel *De sacramentis* di Ambrogio. Tuttavia deve trattarsi di un'aggiunta dato che questa concezione è ancora assente nell'anafora di San Marco.

⁸⁹ B. BOTTE (ed), *Ambroise de Milan*, p. 116.

⁹⁰ Il testo dice νοερόν ossia che è oggetto della conoscenza intellettuale (e della fede), non della conoscenza sensibile. È l'altare su cui si svolge la liturgia angelica.

celebrato nella liturgia angelica, così come lo furono i doni di Abele e il sacrificio di Abramo. Questi due personaggi sono citati sia dal testo egiziano sia dal Canone romano. A questi due, il Canone romano aggiunge Melchisedec, mentre il testo alessandrino aggiunge la vedova che offre le due monete al tempio.

Con questo quadro celeste terminano i riferimenti del Canone romano al sacrificio. Come si vede, non ci sono elementi che parlino di un'offerta del sacrificio di Cristo al Padre, ma tutto resta legato alle arcaiche concezioni di Alessandria e di Antiochia.

VI. LA LITURGIA SIRO-ORIENTALE

All'interno della famiglia della liturgia siro-orientale considereremo soprattutto l'anafora degli apostoli Addai e Mari.⁹¹ B.D. Spinks ha trattato del sacrificio nelle anafore siro-orientali in due diverse occasioni vicine nel tempo.⁹² Le osservazioni che ci interessano maggiormente sono nell'articolo pubblicato in «*Orientalia Christiana Periodica*». L'anafora degli apostoli Addai e Mari ha cinque citazioni del tema del sacrificio: una nel dialogo di apertura, una nella dossologia che conclude la prima parte e tre citazioni nella seconda parte.⁹³ Nella tradizione nestoriana, al posto del più comune e universale invito «Rendiamo grazie al Signore», abbiamo la seguente frase «L'oblazione (*qurbana*) è offerta (*metqarab*) a Dio, Signore di tutto».⁹⁴ Sia secondo R.J. Ledogar,⁹⁵ sia secondo A. Gelston,⁹⁶ si tratta di una sostituzione della frase arcaica, avvenuta in un tempo più recente. Nella dossologia della prima parte dell'anafora troviamo questo testo: «E per tutti i tuoi benefici e

⁹¹ Per l'edizione del testo, cfr. A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992, ma anche B.D. SPINKS (ed), *Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles: A Text for Students*, Bramcote (Nottinghamshire) 1980.

⁹² B.D. SPINKS, *Sacerdoce et offrande dans les «Koushapè» des anaphores syriennes orientales*, in «*La Maison-Dieu*», 154 (1983), pp. 107-126; dello stesso autore, *Eucharistic Offering in East Syrian Anaphora*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», 50 (1984), pp. 347-371.

⁹³ B.D. SPINKS, *Eucharistic Offering*, p. 348.

⁹⁴ A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer*, p. 49, riga 7.

⁹⁵ R.J. LEDOGAR, *Acknowledgment: Praise Verbs in the Early Greek Anaphoras*, Roma 1968, p. 27.

⁹⁶ A. GELSTON, *Sacrifice in the Early East Syrian Eucharistic Tradition*, in S.W. SYKES (ed), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge 1991, pp. 118-125.

grazie verso di noi, offriamo (*naseq*) a te gloria e onore e rendimento di grazie e adorazione in ogni tempo e per i secoli dei secoli». ⁹⁷ Il verbo siriano *naseq* significa 'offrire', nel senso di 'innalzare', 'inviare in alto' ⁹⁸ e si applica bene all'offerta della preghiera. In altri termini, ciò che viene offerto nella prima parte dell'anafora è la preghiera di rendimento di grazie che, nella liturgia romana, si chiama 'prefazio'. Nella commemorazione dei «retti e giusti padri», troviamo la terza occorrenza del sacrificio: «nella commemorazione del corpo e del sangue del tuo Cristo, che noi ti offriamo su questo puro e santo altare come tu ci hai insegnato». ⁹⁹ Ciò che si offre a Dio è la 'commemorazione' del corpo e del sangue di Cristo, ossia in altri termini, l'«antitipo» o anche il «sacramento» del corpo e del sangue di Cristo. L'offerta viene fatta sull'altare puro e santo ove sono stati posti il pane e il vino che sono questo «sacramento». Nell'epiclesi c'è la quarta occorrenza del termine sacrificio, nel senso che si chiede a Dio che lo Spirito santo «venga e resti su quest'offerta» dei suoi servi. ¹⁰⁰ B. Spinks conclude che in questo contesto *qurbana* si riferisce agli elementi del pane e del vino e non aggiunge altro. ¹⁰¹ Da ultimo, nella dossologia finale, si offre (*masqinan*) gloria e onore e rendimento di grazie e adorazione, ¹⁰² azioni che sono legate alla preghiera e alla proclamazione del nome di Dio.

In conclusione possiamo dire che anche qui, ossia nell'anafora degli apostoli Addai e Mari, il testo più antico e caratteristico della liturgia siro-orientale, il significato di 'sacrificio' non è diverso da quanto abbiamo visto nelle liturgie precedentemente esaminate. L'eucaristia è una 'offerta' (*qurbana*) il cui contenuto è anzitutto la preghiera e il rendimento di grazie per la redenzione, come conclude B. Spinks. ¹⁰³ Anche il pane e il vino sono coinvolti in questa terminologia: sull'altare si offre la commemorazione del corpo e del sangue di Cristo. Nella conclusione ciò che si offre a Dio è l'azione di grazie e il culto, ossia l'adorazione, come nella prima dossologia.

⁹⁷ A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer*, p. 51, r. 31.

⁹⁸ B.D. SPINKS, *Eucharistic Offering*, p. 351.

⁹⁹ A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer*, pp. 51-53, rr. 39-40.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 55, r. 56.

¹⁰¹ B.D. SPINKS, *Eucharistic Offering*, p. 352.

¹⁰² A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer*, p. 55, r. 64.

¹⁰³ B.D. SPINKS, *Eucharistic Offering*, p. 353.

VII. SVILUPPI SUCCESSIVI NELLE ANAFORE ANTIOCHENE

Per studiare gli sviluppi del tema sacrificale nelle anafore antiochene – dette anche siriane occidentali¹⁰⁴ – dobbiamo ripartire dalla testimonianza della tradizione alessandrina. Abbiamo visto che la formulazione dell'offerta sacrificale nel *Papiro Strasbourg gr. 254* comporta un preciso riferimento a Rm 12,1 e che conserva la formulazione della lettera ai Romani, costituita da quattro termini, due sostantivi e due attributi in entrambi i testi. Dei quattro termini che sono passati alla paleoanфора alessandrina tre sono rimasti identici, mentre uno è stato sostituito: al posto di 'vivente' abbiamo 'incruento'; inoltre i due sostantivi si sono scambiati gli attributi, cosicché il termine 'culto' (λατρεία) è specificato dal nuovo attributo 'incruento' (ἀναίμακτος).

1. *L'anafora di Giovanni Crisostomo e l'anafora dei Dodici Apostoli*

Nell'anafora di Giovanni Crisostomo, che appartiene alla tradizione antiochena, troviamo la frase seguente: «Ti offriamo questo 'spirituale' (λογικὴν) e incruento culto (λατρείαν)».¹⁰⁵ La frase è collocata dopo l'anamnesi come introduzione all'epiclesi.¹⁰⁶ Questo atto di offerta è anche nelle intercessioni, ove viene ripetuto per due volte, ma senza l'attributo 'incruento': «Ti offriamo questo 'spirituale' culto per».¹⁰⁷

Dobbiamo sottolineare che, nell'introduzione all'epiclesi, il tema sacrificale è collegato con i verbi «δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν». Questo fatto richiama l'inizio della terza strofa dell'anafora alessandrina che contiene le intercessioni. Il richiamo all'ini-

¹⁰⁴ I testi più rappresentativi della tradizione antiochena sono: l'anafora di Basilio, l'anafora di Giacomo fratello del Signore, l'anafora dei Dodici Apostoli e l'anafora dei Giovanni Crisostomo.

¹⁰⁵ «Ἐτι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν, καὶ παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν ...»; A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica*, p. 226.

¹⁰⁶ Dal punto di vista letterario, questo testo non appartiene all'anamnesi, bensì all'epiclesi. L'offerta contenuta nell'anamnesi ha una formulazione diversa che non parla né di culto né di sacrificio e che dice solamente: «Offrendoti le cose tue, prese da ciò che ci hai dato [Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες] ...»; *ibidem*.

¹⁰⁷ «Ἐτι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ...»; *ibidem*, p. 228.

zio delle intercessioni alessandrine è confermato dal fatto che le intercessioni dell'anafora di Crisostomo iniziano con l'offerta del culto sia nella preghiera per i defunti sia nella preghiera per la chiesa. È difficile dire che cosa sia, nell'anafora di Crisostomo il culto 'spirituale' che viene offerto. Non ci sono elementi per dire che sia l'azione di grazie e, d'altra parte, l'offerta del pane e del vino è già descritta dall'espressione «Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες».¹⁰⁸ Si può fare l'ipotesi che, in questo caso, il termine λατρεία si riferisca all'intera celebrazione nel suo complesso.

Per avere una risposta dobbiamo rivolgerci all'anafora siriana dei Dodici Apostoli, che deriva dalla stessa fonte dalla quale deriva l'anafora di Giovanni Crisostomo. Nell'anamnesi dell'anafora dei Dodici Apostoli non c'è l'offerta né del sacrificio, né del culto, né del pane e del vino. L'offerta si trova all'inizio delle intercessioni, che cominciano con la preghiera per la chiesa: «Ti offriamo, dunque, o Signore onnipotente, questo 'spirituale' sacrificio per». È una formula in tutto simile a quella dell'inizio delle intercessioni dell'anafora di Crisostomo, eccetto per il termine 'sacrificio' (XII Apostoli) che sta al posto di 'culto' (Crisostomo).

2. Il caso dell'anafora del «*Testamentum Domini*»

A questi dati dobbiamo aggiungerne ancora uno: si tratta dell'anafora del *Testamentum Domini*, un'opera composta prima della fine del quarto secolo forse in Asia Minore. Questa anafora è tributaria di varie fonti, tra le quali si trova l'anafora attribuita a Ippolito, che viene calata all'interno di una tradizione siriana fortemente influenzata dall'ufficiatura delle preghiere del mattino.¹⁰⁹ Il compianto L. Ligier ha mostrato¹¹⁰ che questa anafora è suddivisa in tre strofe e che la terza, ossia la strofa delle intercessioni, inizia con un atto di offerta: «Ti offriamo questa azione di grazie, o eterna Trinità».¹¹¹

¹⁰⁸ Questa frase si trova, identica, nell'anafora bizantina di Basilio, mentre nell'anafora alessandrina di Basilio cambia il tempo del verbo che è diventato «offriamo».

¹⁰⁹ Cfr. la *Collaudatio matutina*, in *Testamentum Domini* 1,26 e 1,32.

¹¹⁰ L. LIGIER, *L'anaphore de la «Tradition Apostolique» dans le «Testamentum Domini»*, in B.D. SPINKS (ed), *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies. In Honour of A.H. Couratin*, Roma 1981, pp. 91-106.

¹¹¹ *Testamentum Domini* 1,23; I.H. RAHMANI II (ed), *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, Hildesheim 1968, p. 43. Dato che la fonte di questo testo si trova nella terza

È una caratteristica della tradizione siriana che la terza strofa dell'anafora inizi con l'«offrire» che può avere come oggetto, a seconda delle volte, il sacrificio, il culto o l'azione di grazie, come abbiamo appena visto per l'anafora del *Testamentum Domini*. Questa caratteristica siriana non è molto diversa dalla tradizione alessandrina ove la terza strofa, quella delle intercessioni, – come abbiamo già visto – inizia con la menzione del sacrificio: «In questo sacrificio e offerta, ti preghiamo e ti invochiamo». Anche nell'anafora alessandrina ci si riferisce alla preghiera che, in questo caso, è la preghiera di azione di grazie.

Possiamo concludere che il carattere offertorio della terza strofa dell'anafora è un carattere comune sia alla tradizione alessandrina sia alla tradizione antiochena. In entrambe le tradizioni la preghiera, e in specie la preghiera di azione di grazie, è intesa come sacrificio e culto. Questo elemento è comune anche alla tradizione siro-orientale, come abbiamo visto in precedenza.

La metafora sacrificale, quindi, viene applicata all'eucaristia in quanto preghiera e, in modo più specifico, in quanto preghiera di azione di grazie.

Fin qui non abbiamo trovato menzione alcuna dell'eucaristia come sacrificio della croce, sacrificio di Cristo, così come la descrive la teologia dei manuali. Tuttavia questo dato esiste ed è reperibile nelle anafore posteriori: è la concezione del *mysterium tremendum* (φοβερός) che compare in Siria nei testi liturgici del quarto secolo.¹¹²

VIII. L'EUCARISTIA COME SACRIFICIO DI CRISTO

L'eucaristia è una celebrazione di salvezza che, proprio per questo, mette a dura prova la responsabilità dei fedeli e li atterrisce: è questo il significato di *tremendum* che rende bene sia φοβερός sia φοβικτός. L'anafora greca di Giacomo, fratello del Signore, è stata composta nella seconda metà del quarto secolo, a partire dalla

strofa della ufficiatura mattutina, si vede molto bene che ciò che viene 'mandato in alto', ossia offerto, è la preghiera di azione di grazie e di lode.

¹¹² Cfr. E. BISHOP, *Observations on the Liturgy of Narsai*, in R.H. CONNOLLY (ed), *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge 1909, pp. 92-97.

liturgia locale.¹¹³ La tecnica di costruzione dell'anafora di Giacomo è stata descritta da J.R.K. Fenwick: questa anafora sarebbe il risultato della mescolanza della paleoanafora di Gerusalemme con la forma arcaica dell'anafora di Basilio. Egli pensa che, come base, sia stata presa l'anafora di Basilio. In questo testo furono inserite le varie parti che si trovavano già presenti nella paleoanafora di Gerusalemme che, quindi, presero il posto dei corrispondenti settori dell'anafora di Basilio.¹¹⁴ L'anafora di Giacomo ci offre una prima e interessante formulazione dell'eucaristia come sacrificio di Cristo: «Ti offriamo ... questo terrificante (φοβερός) e incruento sacrificio, chiedendo di non agire secondo i nostri peccati né di ripagarci secondo le nostre iniquità ma, secondo la tua mansuetudine e la tua ineffabile filantropia, dimenticando e distruggendo il chirografo che era contro di noi».¹¹⁵ Questa frase è nell'anamnesi, mentre nelle intercessioni per la chiesa (più antiche dell'anamnesi) si parla solo dell'incruento sacrificio, senza l'attributo 'terrificante'.¹¹⁶ È bastato trasportare nell'anamnesi la frase delle intercessioni, con l'aggiunta dell'aggettivo φοβερός, per avere una nuova impostazione della concezione del sacrificio. Il termine φοβερός è il segnale che ci dice che ciò che si offre nell'eucaristia è il sacrificio di Cristo. Nella redazione siriana di questa anafora il tema sacrificale è ancora più marcato, dato che nelle intercessioni viene riportata la locuzione dell'anamnesi «sacrificio terrificante».¹¹⁷

Da questo esame delle principali fonti liturgiche, delle quali è importante segnalare l'epoca, anche se approssimativa, risulta che la concezione dell'eucaristia come offerta del sacrificio della croce è relativamente tarda e compare solo nella tradizione siro-

¹¹³ Si tratta di una paleoanafora, che non ci è pervenuta, ma di cui abbiamo testimonianze dalla quinta catechesi mistagogica di Cirillo di Gerusalemme.

¹¹⁴ J.R.K. FENWICK, *The Missing Oblation: The Contents of the Early Antiochene Anaphora*, Bramcote (Nottinghamshire) 1989; dello stesso autore, si vedano anche le seguenti opere: *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques*, Bramcote (Nottinghamshire) 1986; *The Significances of Similarities in the Anaphoral Intercession Sequence in the Coptic Anaphora of St Basil and other Ancient Liturgies*, in E.A. LIVINGSTONE (ed), *Studia patristica XVIII*, Part II, Kalamazoo - Louvain 1989, pp. 355-362; *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin*, Roma 1992.

¹¹⁵ A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Præx eucharistica*, p. 248.

¹¹⁶ «Ricordati, Signore, dei sacerdoti che ci stanno dinanzi in questa santa ora, di fronte al tuo santo altare, presso (ἐν) l'offerta del santo e incruento sacrificio»; *ibidem*, p. 252.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 272.

occidentale a partire dall'anafora di Giacomo fratello del Signore. Con questo testo siamo nella seconda metà del quarto secolo. In ogni caso dobbiamo riconoscere che le più antiche anafore non conoscono il tema dell'offerta del sacrificio della croce.

IX. VALUTAZIONE FINALE DELLA QUESTIONE

In tutta la tradizione antica, le anafore principali, ossia quei testi che sono capostipite di intere tradizioni, e dai quali dipendono testi minori, non dicono di offrire a Dio il sacrificio di Cristo, e nemmeno di offrire il suo corpo e il suo sangue, oppure il sacrificio della redenzione.

Nella tradizione alessandrina ciò che si offre è la preghiera di azione di grazie e l'intera preghiera eucaristica è concepita come sacrificio gradito a Dio e atto di culto. Il concetto di 'culto' serve a spiegare che cosa sia il sacrificio, e l'accento è messo più sul culto che sul sacrificio. Ciò che si offre è il sacrificio, subito interpretato come culto: sarebbe questo l'elemento che andrebbe studiato con maggior interesse.

Nella tradizione antiochena abbiamo due elementi importanti. I fedeli sono stati fatti degni di «stare davanti a Dio» e, pertanto, le loro azioni sono azioni culturali: per questo la liturgia viene definita 'culto sacerdotale' o, in latino, 'ministero'. Per il pane e il vino la situazione è la stessa. Il pane e il vino sono posti sull'altare e, di conseguenza, «stanno davanti a Dio». Per questo fatto essi sono un atto di culto e un sacrificio che viene offerto a Dio, sul quale Dio invia lo Spirito santo, e lo sono prima che si preghi Dio di inviare lo Spirito.

La tradizione siro-orientale ha entrambi gli elementi visti nelle due precedenti tradizioni, ossia l'offerta della preghiera e la presentazione del pane e del vino davanti a Dio. Anche le più antiche testimonianze del Canone romano hanno la testimonianza di entrambi gli elementi. Nei testi più antichi prevale l'influsso della concezione alessandrina che, poi, scomparirà per lasciare solo il tema dell'offerta del pane e del vino. Questo tema, come abbiamo visto, non è da confondere con l'offerta del corpo di Cristo, o del suo sacrificio.

X. UNA CONSIDERAZIONE PASTORALE

1. *L'offerta della preghiera*

Dall'analisi dell'anafora alessandrina abbiamo visto che sacrificio di cui parla il testo – sia nella seconda strofa sia nella terza – consiste nell'azione di grazie, ossia nella preghiera di ringraziamento che si trova nella prima strofa. Da qui si può concludere che si partecipa al sacrificio quando si partecipa all'azione di grazie, ossia all'intera preghiera eucaristica, ma soprattutto alla sua parte iniziale, che la liturgia romana chiama 'prefazio'.

Questa preghiera è un testo che viene pronunciato solo dal sacerdote che presiede la liturgia, non da tutti i fedeli: ciò potrebbe far pensare che il sacrificio sia offerto dal solo sacerdote. Non è così, dato che l'azione di rendere grazie non è un atto proprio del sacerdote, bensì di tutta la chiesa, ossia di tutta l'assemblea riunita, come si vede bene dall'uso della prima persona plurale – *Noi* ti rendiamo grazie – e dall'invito a rendere grazie che il sacerdote rivolge ai fedeli nel dialogo iniziale: «Rendiamo grazie al Signore Dio nostro». Il *Memento* dei vivi, poi, dice esplicitamente che il sacrificio è offerto dai «circumadstantes», ossia dall'assemblea che è radunata attorno all'altare. Inoltre i fedeli sono tenuti a fare propria l'intera preghiera eucaristica rispondendo *Amen* alla sua conclusione, ossia al termine della dossologia finale. La preghiera eucaristica – nella sua totalità – è un atto dell'assemblea anche se è pronunciata dal solo sacerdote che, proprio per questo, viene definito da Teodoro come «la lingua comune della chiesa».¹¹⁸ Pronunciata dal solo sacerdote, l'anafora eucaristica è 'pregata' da tutta l'assemblea.

In conclusione, dunque, quando l'assemblea partecipa all'anafora pregando e dicendo questa preghiera, per mezzo del sacerdote, l'intera assemblea celebra il sacrificio e lo offre. E più intensa sarà la preghiera, più vero e alto sarà il sacrificio, ossia il culto, dato che l'anafora alessandrina interpreta il sacrificio come culto, coerentemente con testo paolino di Rm 11,1. Questa concezione passa ai più antichi prefazi del Canone romano, ed è conservata all'interno del Canone stesso.

¹¹⁸ *Hom. XVI,5*; in R. TONNEAU - R. DEVRESSE (edd), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949, p. 541.

Il sacrificio, tuttavia, non si limita a una parte dell'anafora, ossia all'azione di grazie, ma si estende anche alle intercessioni, dato che l'anafora alessandrina dà questa indicazione in modo esplicito. È l'anafora in quanto preghiera ad essere sacrificio e, pertanto, celebra il sacrificio chi partecipa a questa preghiera per tutta la sua lunghezza, fermo restando che la parte più importante del sacrificio sta nell'azione di grazie.

Oggi la liturgia romana ha introdotto nuove preghiere eucaristiche in modo da permettere una miglior partecipazione ai fedeli; tutte le preghiere eucaristiche hanno una acclamazione al termine dell'anamnesi; in alcuni casi, come nelle preghiere eucaristiche per le messe con i fanciulli, le acclamazioni sono state inserite anche all'interno dell'azione di grazie – il prefazio – e delle intercessioni. Questo fatto consente ai fedeli di intervenire direttamente nel testo della preghiera e, di conseguenza, consente di partecipare in modo più evidente e più consapevole al sacrificio.

Nulla vieta che, in futuro, le acclamazioni vengano estese – *pro opportunitate* – anche alle ordinarie messe *cum populo*, rendendo più vera l'affermazione del Canone romano che, nel *Memento* dei vivi, descrive i fedeli come i «circumstantes» che «offrono questo sacrificio di lode». ¹¹⁹

2. *L'offerta del pane e del vino*

Ricordiamo che l'anafora del libro VIII delle *Costituzioni apostoliche*, nell'epiclesi, prega Dio dicendo: «Ti preghiamo perché guardi benigno questi doni messi dinanzi a te, tu Dio, che sei senza bisogno, perché trovi compiacimento in essi in onore del tuo Cristo; manda su questo sacrificio il tuo santo Spirito». In questo modo – come abbiamo già visto – il testo dice che il mettere i doni 'al cospetto' Dio, li costituisce nello stato di sacrificio.

Si tratta di un fatto molto importante per lo sviluppo della partecipazione attiva dei fedeli, dato che i doni sono collocati sull'altare, ossia 'al cospetto' di Dio, al termine della processione offertoriale, accompagnata dal canto di offertorio: sia il canto sia la processione sono azioni compiute da tutta l'assemblea. Nella liturgia spagnola antica, o visigotica, il Responsorio del canto che accompagna offerta dei doni si chiama *Sacrificium* e corrisponde

¹¹⁹ A. HÄNGGI - I. PAHL (edd), *Prex eucharistica*, p. 429.

all'offertorio romano.¹²⁰ Di per sé l'azione del portare all'altare il pane e il vino è un'azione puramente funzionale, necessaria affinché possa avvenire la celebrazione, tuttavia diventa un atto di culto in se stesso perché si tratta di un rito compiuto 'al cospetto' di Dio.

Se le azioni rituali compiute 'al cospetto' di Dio sono un sacrificio, sia che si tratti di portare i doni all'altare, sia che si tratti della preghiera eucaristica che viene ricavata dal cuore per essere posta davanti a Dio, è necessario che i fedeli siano consapevoli del carattere culturale di questi riti. La partecipazione attiva dei fedeli è, dunque, costitutiva del sacrificio, dato che i doni che vengono portati all'altare sono i doni dell'assemblea e la preghiera eucaristica è l'azione di grazie e la supplica di tutta la chiesa, di cui il sacerdote è interprete.

¹²⁰ M. FÉROTIN (ed), *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris 1912, p. XLI.

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROgger - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996

23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002

«Annali di studi religiosi»

1, 2000

2, 2001

Collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40381-9



9 788810 403815 >